Die Philosophie

des

Selbstbewusstseins

und der Glaube an

Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Systematische Grundlegung

der

Religionsphilosophie

von

Dr. Günther Thiele,
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Königsberg.

BERLIN.
Verlag von Conrad Skopnik.
1895.

Vorwort.

Wem es Ernst ist mit der Wahrheit, dem kann weder das äussere Bekenntniss der von der Kirche überlieferten altehrwürdigen Lehren, noch die Weisheit moderner Wissenschaft genügen. Die Richtschnur seines Denkens wird vielmehr lauten: Prüfet Alles und behaltet das Beste! Unleugbare Thatsachen wird er anerkennen, aber deshalb nicht sofort auch alle Schlüsse und Vermuthungen, die vielleicht dieser oder jener, zwar selbstbewusste, mit den feineren und edleren Regungen und den tiefer liegenden Gesetzen des Seelenlebens aber unbekannte Naturforscher ausspricht. Der ernstlich Wahrheit Suchende wird nicht für nöthig oder zulässig halten, dass „die Wissenschaft umkehre“: er wird vielmehr bedauern, dass sie, im Besonderen auch die Naturwissenschaft, noch nicht weiter fortgeschritten ist, dass sie sich, wie die Geschichte lehrt, ihrer Aufgabe, nicht nachzusprechen, sondern die Dinge, von denen sie spricht, selbst zu befragen, erst sehr spät bewusst geworden ist. Er wird aber auch bedauern, wenn Naturforscher von Dingen sprechen, zu deren Erkenntniss ihnen die nothwendigste Vorbildung fehlt, wenn z. B. der Zoolog oder Physiolog durch oberflächliches Reden über das Seelenleben die leichtgläubige, am Sinnlichen hängende Menge auf Abwege bringt. Was wird, dieses Reden unschädlich zu machen, der Anschaulichkeit und den wirklich wissenschaftlichen wie praktischen Erfolgen der Naturwissenschaft gegenüber, die Überlieferung der Kirche als blosse Überlieferung vermögen? Bedarf diese Überlieferung denn nicht ebenfalls der Prüfung, ist der Glaube an sie

Seite

Erstes Buch. Die Substantialität der menschlichen Seele.

I. Abschnitt. Der Satz des Grundes.

§ 5. **Die Positivistischen Bedenken gegen das Hinausgehen über die Welt der sinnlichen Erscheinungen** 65
Das Apriori wird der Positivist nicht los 67, seine „psychologischen Genealogien“ können die Gesetzmässigkeit des Denkens nicht ersetzen 69.

§ 6. **Die Synthesen a priori innerhalb der sinnlichen Erscheinungswelt** 72
Kant's Schematismus ist zwecklos 72. Schon im Fixiren eines Gegebenen durch „Dies“ liegt eine unvermittelte Synthesis a priori 74, und Entsprechendes gilt von der Anwendung der concreteren Kategorien 76, z. B. des „ist“ im Urtheile „Dies ist“ 77: im Ganzen aber ist dieses Urtheil a posteriori synthetisch 79. Über die höchste sinnliche Einheitsform, auch über den absoluten Raum und die absolute Zeit führt schon hinaus die zu fordernde Unveränderlichkeit des Einen Massstabes 80.

§ 7. **Der Satz des Grundes** 81
Dass die sinnlichen Bestimmungen einander theils wesentlich, theils unwesentlich sind, ergiebt die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Erscheinung 81. Dabei ist das Wesen zunächst das Eigentliche, das mit seiner Erscheinung zusammengehört und zugleich einen Gegensatz bildet 83. Des Näheren aber vertieft sich das Wesen zum Grunde 86, als dem Einheitspunkte eines bestimmten Mannigfaltigen 88: daher das Princip, dass jedes Verbundensein eines Mannigfaltigen einen Grund hat 90.

II. Abschnitt. Der Begriff der Substanz.

§ 8. **Die absolute Substanz** 93
Das Ding als Grund und Träger seiner Eigenschaften 93. Wesen und Frscheinung des Dinges 94. Die causa sui 95.

A. Das Eine Unbedingte und der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes 95
Im Zugleichsein wäre ein Regressus in infinitum sinnlos 95. Der Begriff der Substanz (in absolutem Sinne) als Kategorie 96. Nur Eine absolute Substanz 98. Bei seiner Polemik gegen den kosmologischen Beweis begeht Kant genau den Fehler selbst, den er in seiner Kritik des ontologischen rügt 100.

B. Einheit und Nothwendigkeit von Existenz und Wesen des Unbedingten und der ontologische Beweis für das Dasein Gottes . , . 103
Das Unbedingte muss in allen seinen Eigenschaften schlechthin nothwendig sein 103, Existenz und Wesen sind bei ihm Eins 106. Der Begriff der ewigen und schlechthin nothwendigen Existenz ist

Seite

zu unterscheiden von der Behauptung dieser Existenz 109: aber trotzdem hat die im Begriffe des Unbedingten enthaltene absolute Nothwendigkeit seiner Existenz ihren guten Sinn 114.

§ 9. **Die endlichen Substanzen** 116

Ihre Beharrlichkeit bei Kant 117. Ihr Verhältniss zur absoluten Substanz 121: dieses Verhältniss sichert erst ihre Beharrlichkeit, Unveränderlichkeit und Einfachheit 122. Kants Polemik gegen ihre Einfachheit 123. In einem endlichen Raume kann nur eine endliche Anzahl einfacher Substanzen sein 127.

§ 10. **Causalität und Wechselwirkung** 128

A. Die veränderlichen Weltzustände und die absolute Substanz . . 128

Jeder einzelne Weltzustand hat seinen unmittelbaren Grund im vorangehenden Zustande 128, aber die zeitliche Gesammtheit des Weltgeschehens muss unmittelbar aus dem Wesen des Unbedingten folgen 130: diese Gesammtheit, ins Unendliche der Vergangenheit und Zukunft hinaus gerechnet, ist Ein Ganzes in qualitativem 130, vielleicht sogar in quantitativem Sinne 134.

B. Das Causalitätsgesetz in der materiellen Welt 137

1. Das Causalitätsgesetz als synthetisches Urtheil a priori 138

Ursache und Wirkung, bestimmter als Grund und Folge, ist Kategorie 138: daher das Causalitätsgesetz als a priori synthetisches Urtheil 140. Dieses Gesetz ist das eigentliche und letzte Princip des objektiven Nacheinander 143.

2. Die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung und das Nacheinander des Weltgeschehens 149

Diese Gleichzeitigkeit macht Kants Verflachung des Causalitätsgesetzes durch die Zeitvorstellung unmöglich 150. Dass trotz dieser Gleichzeitigkeit jede Zustandsänderung von der Vergangenheit abhängt, beruht auf dem Trägheitsgesetz der materiellen Substanzen 154.

C. Vertiefung des Substanzbegriffs durch Causalität und Wechselwirkung 156

Diese Vertiefung wird ermöglicht und gefordert durch die Abhängigkeit aller endlichen Substanzen von dem Einen Unbedingten 157: Begriff der Wechselwirkung und verschiedener Erfolg derselben 159. Trotz der Undurchdringlichkeit ist die Annahme massiver Raumerfüllung überflüssig 161. Die präcelerativen Vorgänge in der einfachen materiellen Substanz 163. Fordert nicht die zum Wesen aller endlichen Substanzen gehörige Wechselwirkung, dass auch der Begriff der absoluten Substanz irgendwie dynamisch vertieft werde? 166.

III. Abschnitt. Die Seelensubstanz.

§ 11. **Die zum Wissen befähigte einfache Substanz** 169

Die Kategorie Wissen 169. Die materialistische Auffassung des Seelenlebens ist unmöglich 173. Jeder Wissensakt, der Ein Ganzes

Seite

ist, hat zur unmittelbaren Grundlage eine einfache wissende Substanz 175.

§ 12. **Die mit der Kraft des Vorstellens begabte einfache Substanz** 176

Das Vorstellen oder Setzen des Empfindungs- und Gedanken-Inhaltes ist eine wahrhaft schöpferische Thätigkeit 176: die präsensitiven Vorgänge in der empfindenden Substanz 177. Der Begriff des Vorstellens ist Kategorie 181.

§ 13. **Die Eine Seele des Menschen als immaterielle, zum Denken, Fühlen und Wollen befähigte einfache Substanz** 183

A. Die durchgängige Identität dieser Substanz 183

Der Begriff des im Denken einer Kategorie enthaltenen Meinens (eines Anderen) ist selbst Kategorie 183, und die im Fixiren eines Objekts unterscheidbaren drei Momente können nur Eine einfache Substanz zur Grundlage haben 184. Der Begriff des dem Urtheile wesentlichen Behauptens ist Kategorie 185, und die zum Urtheilen gehörigen Wissensakte können nur von Einer einfachen Substanz ausgeführt werden 187. Das im Begriffe des Schliessens liegende Moment des Entdeckens ist Kategorie 188, und die zum Schliessen erforderlichen Denkakte können nur von Einer einfachen Substanz vollzogen werden 192. Überhaupt ist das ganze bewusste und zugehörige unbewusste Seelenleben eines Menschen nur Einer einfachen Substanz zuzuschreiben 193.

B. Kant's Polemik gegen die Substantialität, Einfachheit und Identität der Seele 199

Die Gegenstände des äusseren Sinnes sind fortwährend veränderlich, ein Beharrliches ist schliesslich nur im Seelischen 201. Kants Parteilichkeit für die Materie 205. Das Ich als Subjekt der Kategorienthätigkeit kann auch zum Objekt des Denkens genommen werden 207. Nach dem „systematischen“ Ursprunge seiner Kategorientafel sollte Kant wissen, dass sich die Kategorien innerlich auf einander beziehen, was die absolute Einfachheit des Subjektes nothwendig macht 209. Kants Vergleich mit dem Zusammenstoss elastischer Kugeln beweist gar Nichts gegen die Identität des Subjekts 214.

C. Die Immaterialität der menschlichen Seele 216

1. Einfluss der unterscheidenden Denkthätigkeit auf das Empfinden überhaupt 216

Das Fehlen einer psychischen Resultante beim Empfinden ist nur durch die unterscheidende Denkthätigkeit begreiflich 217: Anfang dieser Thätigkeit 219; bleibender Einfluss derselben auf die Farbempfindungen 222.

2. Abhängigkeit der Tonhöhen und der Empfindungs-Intensitäten vom Unterscheiden 223

Grade der Leichtigkeit, das Grössenverhältniss von Linien mit dem Augenmass zu bestimmen 223. Der objektiven Schwingung parallel gehende Periodicität in der Tonempfindung und im zugehörigen Präsensitiven 225. Gleich leicht constatirbare Verhältnisse psychischer

Seite

Oscillationsmengen ergeben gleich leichte Unterscheidbarkeit und gleiche Verschiedenheit der Tonhöhen 230. Massstab für das Intensive 234. Gleiche Verhältnisse psychischer Erregungs-Intensitäten ergeben gleich leichte Unterscheidbarkeit und gleiche Verschiedenheit dieser Intensitäten für das Subjekt 237: das psychophysische Grundgesetz 238; im Allgemeinen werden Empfindungs-Intensitäten gleich verschieden sein, wenn sie als gleich verschieden erscheinen 239; Ableitung der Formel $E = K \log R$ 241.

3. Zum Wesens-Unterschiede der Seelensubstanz von materiellen Substanzen 242

Berührungspunkte zwischen beiden Arten von Substanzen 243. Der Seelensubstanz ist charakteristisch das Empfinden als schaffende Kraft von unerschöpflicher Fülle 245, vor Allem das Denken als letzter Grund der Differenzirung im zugehörigen Organismus 248.

Zweites Buch. Das Selbstbewusstsein des Menschen.

I. Abschnitt. Das Ich als Selbstgefühl oder als Identität von Wissen und substanziellem Sein.

§ 14. Die Bedeutung des Ich in Kant's transscendentaler Deduktion der Kategorien 255

A. Die transscendentale Apperception in der ersten Auflage der Kritik d. r. V. 256

Die dreifache Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Recognition 256. Der Gegenstand der Vorstellungen 258. Die empirische und die transscendentale Apperception 260. Verhältniss der transscendentalen Apperception zur Affinität des Mannigfaltigen 265, zum Gegenstande 268, zur Einbildungskraft 269, zum Verstande und seinen Kategorien 271.

B. Die transscendentale Apperception in der zweiten Auflage . . . 273

Die Identität des Ich 273, und die „ursprüngliche“ Synthesis 274 [wobei zu unterscheiden ist zwischen der faktischen Identität des psychischen Subjektes, der faktischen Identität des Ich und der bewussten Identität des Ich 276: die faktische Identität des Ich ist ein Urfaktum 279]. Ist der Satz, dass ohne die urspünglich-synthetische Einheit der Apperception das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde, analytisch oder synthetisch? 281. Die Synthesis der Einbildungskraft ist jetzt eigentlich nur eine andere Bezeichnung der Verstandesthätigkeit 285. Die ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception und die Funktionen zu urtheilen und die Kategorien 286.

§ 15. Die faktische Identität des Ich und die Recognition 289

Woher die Überzeugung vom Früher-schon-dagewesen-sein einer reproducirten Vorstellung? 289. Der beim ursprünglichen Dasein der Vorstellung entstandene Complex von Urtheilen über sie ist bei

Seite

der Erinnerung nicht mehr wahr 291. Der dem Gedächtniss eingeprägte Zusammenhang der Vergangenheit mit der Gegenwart 296, oder die Überzeugung von der Beharrlichkeit des Körpers kann obige Überzeugung nicht begreiflich machen 297: dies kann nur die faktische Identität des Ich 299.

§ 16. **Das Ich als Identität von Wissen und substanziellem Sein** . 300

Das Ich kein Sich-selbst-denken 301, auch kein Sich-selbstempfinden 302, sondern Selbstgefühl 303. Das Gefühl als Identität von Wissen und realem Sein 304. Eine solche Identität ist auch das Ich, was an J. G. Fichte's Ich erinnert 305. Des Näheren aber ist das Ich als Identität des Wissens mit dem Substanzsein der Seele, als überzeitliches Selbstgefühl zu fassen, was die faktische Identität des Ich ermöglicht 309. Daher gehört das Wissen zum Wesen der Seele und das Präsensitive ist als Gefühlszustand anzusehen 312: und Fichte leugnet mit Recht, dass dem Ich „eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz" zu Grunde liege 314.

II. Abschnitt. Das sich selbst behauptende Ich, oder das Ich als Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein.

§ 17. **Das Ich als Objekt des Denkens** 317

Nach Fichte bedeutet Subjekt-Objekt nur eine „leere Stelle des Denkens", was nicht genügt 317. Herbart's Fassung des Gefühls ist mangelhaft 319; seine Lehre vom Ich 321; es bleibt die Frage, wie es dem Ich möglich ist, sich selbst zum Objekte des Denkens zu machen 323.

§ 18. **Das Ich als Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein** 324

Im Angenehm- und Unangenehmsein der Gefühlszustände liegt ein Anerkennen und Zurückweisen, ein Sich-selbst-behaupten, Sich-selbst-wollen 324. Auch im Empfinden behauptet sich das Ich gegenüber dem Nichtich, vor Allem aber liegt z. B. im Urtheil „Ich bin" ein Sich-selbst-meinen-und-wollen 326. Diese absolute Reflexivität, diese Identität von Wissen und Wollen mit dem Substanzsein der Seele liegt auch dem Wollen eines Objekts zu Grunde 327. Das Sich-selbst-wollen gehört zum Wesen der Seele und ergiebt zusammen mit dem Selbstgefühl das überzeitliche Ich 329. Dieses Eine überzeitliche Ich liegt zu Grunde den vielen zeitlichen Ich-Akten, die allerdings Kategorienthätigkeit einschliessen 334. Das Berechtigte in Fichte's Lehren vom Ich 337.

§ 19. **Die Endlichkeit des menschlichen Ich** 339

Fichte's Ich erscheint als unbedingt 339. Aber für das Ich und im Ich tritt auf und ist enthalten ein Mannigfaltiges, das Fichte zwar abzuleiten sucht „aus einem einzigen Grundgesetze" 342, das in Wahrheit aber unabgeleitet bestehen bleibt sowohl in den Drei Grundsätzen der Wissenschaftslehre 343, als im Besondern hinsichtlich

Seite

des Dinges an sich 345: dieses Mannigfaltige verlangt einen Grund, der über das Ich hinausführt 350.

III. Abschnitt. Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

§ 20. **Der „innere Sinn“** 351
Kant's Unsicherheit hinsichtlich des Ursprunges von „Ich bin“ 351; das „Paradoxon“ des „inneren Sinnes“ 353. Der „innere Sinn“ und der Verstand 354. „Ich bin“ und „Ich denke“ sind a posteriori synthetisch, wie überhaupt alle Urtheile, die die Existenz des Apriori behaupten 356. Aber wodurch ist die Existenz des Denkens als meiner Thätigkeit erkennbar? 358.

§ 21. **Das Bewusstsein** 359
David Hume über das Ich 359. Bewusstsein ist nach Fichte nicht ohne Selbstbewusstsein 360. Das Thun der Seele gehört mit zur Charakteristik ihres Zustandes, ihre Zustände aber reichen soweit in ihr Ich hinein, als sie eben Zustände des Ich selbst sind, sodass im Ich ihre Zugehörigkeit zum Ich schon liegt 362. Potenzen des Wissens, Bewusstes und Unbewusstes 365.

§ 22. **Das Selbstbewusstsein als Kategorie** 367
Das Setzen, Hin-meinen des Ansichseins, zusammen mit dem Fühlen und Wollen, als Kategorie 367. Die absolute Reflexivität im Sich-selbst-fühlen-und-wollen als Kategorie 370.

IV. Abschnitt. Die selbstbewusste Seelensubstanz und das Gehirn.

§ 23. **Ausbildung der Raumvorstellung durch Kategorienthätigkeit** 373
Auch bei Kant kommt zur Geltung, dass die Eine Raum- und Zeit-Anschauung erst durch den Verstand ausgebildet ist 373.

A. Erstes Auftreten von Raum- und Zeitbeziehungen 376
Dies, Sein, Nicht 376: das Princip der Identität und des Widerspruchs 377. Etwas und Anderes, Selbstsein, Zusammensein 379. An-einander-grenzen, Aufhören, Anfangen 380: nur ontologisch, weder räumlich, noch zeitlich 381. Dasein, Zugleichsein, Dagewesensein 383: das Zugleichsein ist der Ausgangspunkt für alle Zeit- und Raumvorstellung 384; das Dagewesensein ist ursprünglich ebenfalls rein begrifflich 386, ohne die Zeitanschauung 388.

B. Die Localzeichen und die Apriorität der Raumvorstellung . . . 390
Qualität, Quale, Qualitative Grenze 390. Die für sich seienden Einzelnen gehen trotzdem stetig in einander über 392: Stetigkeit und Raum und Zeit 395. Durch Ordnung der Empfindungen nach ihrer qualitativen Verwandtschaft entsteht, mittelst der Localzeichen, das Extensive 397. Das Apriori und der nur dreidimensionale Raum 401.

§ 24. **Die Unerkennbarkeit des Dinges an sich** 403
Kants Gründe für die „transscendentale Idealität“ von Raum und

Seite

Zeit 403: entscheidend ist, dass die Dinge mit unseren Vorstellungen nicht identisch sind 407. Deshalb ist aber auch der „pure Verstand“ unfähig, das Ding an sich zu erkennen 410.

§ 25. **Die Seelensubstanz und das Gehirn** 411

Die Seele könnte sich dem Raume nur dann einordnen, wenn sie Empfindung, ein Localzeichen von sich hätte 411. Als Raumlos-intensives kann das überzeitliche Ich nur in einem raumlos-dynamischen Verhältnisse zum Gehirn stehen 413. Dieses Verhältniss ergiebt, selbst beim abstractesten Denken, eine entsprechende Reizung des Gehirns von der Seele aus 416: Folgen der Erschöpfung oder Erkrankung des Gehirns 419.

Drittes Buch. Gott. Freiheit. Unsterblichkeit.

I. Abschnitt. Die Wahlfreiheit des Menschen.

§ 26. **Die Nichtidentität der (formalen) Freiheit mit psychisch-mechanischer Nothwendigkeit** 423

Können Urtheile über Zukünftiges wahr sein? 423. Das Zufällige als das Blos-mögliche 424. Reale und formale Freiheit 426. Auch das Denkgesetz enthält ein Sollen 427.

§ 27. **Die Wahlfreiheit des überzeitlichen Ich** 429

Was könnte einen Willensakt nothwendig machen? 429. Das nothwendige Sichselbstwollen des überzeitlichen Ich 430.

A. Die Wahlfreiheit und das Denk- und Sittengesetz 432

Das logische Sollen enthält das Moment der unbedingten Nothwendigkeit und das Moment der Möglichkeit, des Blos-möglichen 432: mit diesem (und entsprechend dem moralischen) Sollen, das zum Wesen des überzeitlichen Ich gehört, ist dieses Ich frei und weiss sich frei und will frei sein 433. Widerstreit zwischen dem Gesetz und der Liebe zum Angenehmen 435: diesen Streit kann nur das überzeitliche Ich entscheiden 438; nur obiger Begriff des Ich macht die Wahlfreiheit begreiflich 443. Das Frei-sein-wollen und Frei-sich-wissen 446.

B. Die Wahlfreiheit und die sittliche Erfahrung und der Satz des Grundes 447

Grenzen der Wahlfreiheit 447. Maximum der Wahlfreiheit 450. Die reale Freiheit 452. Der Satz des Grundes hat seine Grenze an dem die Wahlfreiheit einschliessenden Wesen des überzeitlichen Ich 455.

§ 28. **Das Princip des Sittengesetzes** 457

Dualismus im Wesen des Ich? 457. Das In-und-durch-Gott-sein, das urreligiöse Gefühl des Ich 458. Kann das Sittengesetz auf Religion beruhen? 459. Der urreligiöse Zug, die Liebe zu Gott und Kant's kategorischer Imperativ und Herbarts fünf Ideen des „sittlichen Geschmacks“ 463. Die Liebe zu Gott und das Sollen

Seite

des Gesetzes 465. Die Liebe zu Gott und das Sich-selbstbehaupten des Ich 467.

II. Abschnitt. Gott als absolutes Selbstbewusstsein.

§ 29. **Erhebung des religiösen Bewusstseins zum Einen Urgrunde** 471

Keine Uroffenbarung 471. Der Naturmensch hält alle Dinge für beseelt 473: Fetischismus 474. Die Erhebung zum Sonnen-, oder zum Himmelsgott hat schon einen gewissen monotheistischen Charakter 476. Schwierigkeit des Begriffs des Weltschöpfers 477.

§ 30. **Der Eine Urgrund als der allweise und allmächtige Weltschöpfer** 478

Die absolute Substanz als sich selbst fühlender und wissender Geist 478. Durch unser schöpferisches Setzen des Vorgestellten wird uns denkbar der Begriff des Weltschöpfers 480. Gottes Wissen und Wollen und Denken 481. Keine Kosmogonie kann den allweisen und allmächtigen Weltschöpfer entbehren 482. Gott steht über der Zeit und dem Raume der Welt, unbeschadet seiner Allgegenwart 485. Materielle und Seelensubstanzen sind für einander 486.

§ 31. **Der Weltschöpfer als absolutes Selbstbewusstsein** 487

Durch Gottes absolutes Selbstbewusstsein wird die absolute Nothwendigkeit, die der causa sui wesentlich ist, zur absoluten Freiheit 487: das freie, aber ewige Sichselbstwollen Gottes ist den endlichen Substanzen, auch unserem Denken gegenüber absolute Nothwendigkeit 491; in diesem Sichselbstwollen Gottes ist zugleich enthalten das Setzen seines Nichtich, das Schaffen der endlichen Substanzen 492. Gottes Allwissenheit und die Wahlfreiheit des Menschen 493; Gottes absolut freies Wollen und unser Sittengesetz 494. Der Theismus als Poly- und Monotheismus 495.

III. Abschnitt. Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

§ 32. **Die Intensitätsunterschiede im Seelenleben und das überzeitliche Ich** 497

Kant's „Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele“ 497. Von einem Grade des Seins, oder des Daseins, oder der Substanz kann man nicht sprechen 498; wenn mit dem Tode das „Bewusstsein“ auch gänzlich schwände, so bliebe deshalb doch die Seelensubstanz 502.

§ 33. **Das sich selbst überlassene überzeitliche Ich** 502

Befreit vom Organismus, wird die Seele einen Lebensinhalt haben am Wissen im überzeitlichen Ich, an der Nachwirkung ihres menschlichen Daseins und an fortbestehender Wechselwirkung 503. Auch im vormenschlichen Dasein der Seele könnte ein gewisses Denken bestanden haben, ohne dass es deshalb erinnerlich sein müsste 504:

Seite

näher aber liegt die Annahme, dass damals nur ein Fühlen möglich gewesen sei 505. Zweck des menschlichen Daseins 506.

§ 34. **Die Unsterblichkeit der Seele und das Sittengesetz** 506

Eine Wirkungssphäre der Seele in fortgesetzter Vergeistigung der Natur liegt ästhetisch nahe 507: die Einheit von Natur- und Sittengesetz ist sogar ein sittliches Postulat 508. Der Glaube an die Unsterblichkeit und die sittliche Verwilderung der Gegenwart 509.

Die Philosophie

des

Selbstbewusstseins

und der Glaube an

Gott, Freiheit, Unsterblichkeit.

Einleitung.

§ I. Ueber das Verhältniss der Philosophie zur Religion.

Unter Religionsphilosophie wird hier keine kulturhistorische Betrachtung über Ursprung, Entwicklung und gegenseitiges Verhältniss der verschiedenen Religionsformen verstanden, sondern die sachliche Untersuchung dessen, was nothwendig Inhalt aller Religion ist. Nicht als ob damit der Werth kulturhistorischer Forschung über die in der Ethnologie und Geschichte auftretenden Religionen irgendwie unterschätzt würde! Diese Forschung ist, wie für Psychologie und Ethik, so auch für die Religionsphilosophie von hohem Interesse, und ihre Resultate werden auch hier an geeigneter Stelle Verwendung finden. Aber die eigentliche Aufgabe vorliegender Religionsphilosophie wird es sein, die sachliche Berechtigung des religiösen Glaubens an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit zu untersuchen.

Und der Zweck dieser Untersuchung ist nicht, den im Leser etwa noch vorhandenen Rest von Religion vollends zu zerstören, sondern die Grundlage des religiösen Lebens möglichst zu vertheidigen und zu sichern. Dieser Zweck dürfte es rechtfertigen, wenn die dem Ausdrucke „Religion" charakteristische Innigkeit und Heiligkeit als Etwas in Anspruch genommen wird, das dem Gegenstande der im Folgenden vorgetragenen Lehren nicht fremd ist. Aber Religion ist doch keine Philosophie! Durchaus wahr. Nur ist Religion auch keine Theologie! Wir müssen vielmehr unterscheiden zwischen dem religiösen Leben selbst und der wissenschaftlichen Untersuchung desselben. Jenes ist um so beseligender für den, der es besitzt, und für Andere, je tiefer und inniger es im Gemüth waltet

und wirkt, je ursprünglicher, unanfechtbarer und freier von Zweifeln es ist, je einheitlicher es die verschiedenen Seiten des Seelenlebens verbindet und umschliesst. Diese dagegen ist um so werthvoller, je schärfer sie die verschiedenen Momente des religiösen Fühlens und Glaubens und Hoffens aus einander legt, je verstandesmässiger sie diese Momente auf ihren Wahrheitsgehalt prüft, je rücksichtsloser und nüchterner sie dabei vorgeht. Wer diesen Unterschied macht, kann sich nicht verletzt fühlen durch das Trockne und Skeptische und scheinbar Zersetzende, das jeder Untersuchung als einem logischen Process anhaftet. Wohl uns, wenn wir aus dieser Untersuchung Gewinn haben, für unsere religiöse Ueberzeugung, wenn wir damit Einiges beitragen können zur Sicherung des idealsten Besitzes der Menschheit!

Aber das ist ja Sache der Theologie! Es waren gute Zeiten für die Theologen, als die kanonischen Bücher der Bibel noch für untrügliche Urkunden göttlicher Offenbarung galten. Da hiess es nur: Suchet und forschet in der Schrift! Aber allmählich ist es dahin gekommen, dass selbst der strenggläubige Theolog wird zugeben müssen, es sei bei Entstehung der auf uns gekommenen Schriften nicht nur des alten, sondern auch des neuen Testamentes doch einigermassen menschlich zugegangen. Ist es da zu verwundern, wenn der Laie einen theologischen Satz deshalb, weil er in der Bibel steht oder auf Bibelstellen beruht, nicht mehr als wahr annehmen kann, und zwar um so weniger kann, je heiliger ihm die Wahrheit ist? Und wenn so nur noch die sachliche Begründung religiöser Lehren entscheidenden Werth hat, wessen Aufgabe ist diese Begründung in erster Linie? Den tiefen religiösen und sittlichen Gehalt der biblischen Schriften kann kein Urtheilsfähiger leugnen, aber es wäre doch denkbar, dass auch in anderen Schriften, unabhängig von der Bibel, beachtenswerthe Lehren niedergelegt wären. All' diese Lehren, Aussprüche und Bekenntnisse sind als Thatsachen des religiös-sittlichen Bewusstseins von höchstem Werth für jene Begründung; nur dürften ausserdem noch mancherlei Thatsachen, besonders der Naturwissenschaft und der Psychologie, zu berücksichtigen sein. Denn schliesslich ist alle Wahrheit doch nur Eine, und diese Eine Wahrheit sollte doch, nach uralten Begriffen, vor Allem Aufgabe der Philosophie sein.

Diese Eine, in der Religionsphilosophie gipfelnde Wahrheit findet, so breit und vielgestaltig auch ihre empirische Grundlage ist, nur in dem Einen Begriffe der Persönlichkeit ihren endgültigen

Abschluss: nur der Mensch als Person ist frei und verantwortlich, nur die persönliche Unsterblichkeit hat sittlichen Werth, nur der persönliche Gott bietet dem religiös-sittlichen Bedürfniss volle Befriedigung. Der eigentliche Kern im Begriffe der Persönlichkeit aber ist das Selbstbewusstsein. Und so dürfte es vorläufig gerechtfertigt sein, dass vorliegende Religionsphilosophie sich kurz charakterisirt als Philosophie des Selbstbewusstseins.

§ 2. Allmähliches Auftreten der Philosophie des Selbstbewusstseins in der Geschichte.

Bei dem Begriffe Selbstbewusstsein darf man denken — an ägyptische oder babylonisch-assyrische Könige, die in prahlerischen Inschriften sich ihrer Thaten rühmen, ja zum Theil sich nicht scheuen, sogar als Götter sich verehren zu lassen[1]). Das Selbstgefühl der homerischen Helden steigert sich vielfach zur Selbstüberhebung (ὕβρις), welche des Beistandes der Götter entbehren zu können glaubt und dem Willen derselben Trotz zu bieten sich vermisst[2]). Ein gewisses Selbstbewusstsein liegt wohl mit zu Grunde, wenn sich römische Kaiser den Titel Deus gern gefallen lassen[3]), oder wenn das „unfehlbare“ Papstthum beansprucht, dass seine Beschlüsse für Erde und Himmel bindend sein sollen, oder wenn Ludwig XIV. sich mit dem Staate identificirt (l'état c'est moi).

Bescheidener freilich und berechtigter, als in diesen Fällen, und zugleich gehalt- und würdevoller ist das Selbstbewusstsein eines Sokrates, der durch seine Lebensarbeit die öffentliche Speisung im Prytaneum verdient zu haben glaubt. Oder das Selbstbewusstsein des protestantischen Geistes, der nicht durch abergläubische Priestermacht, dumpfen Glaubenszwang und äusserliche Kultushandlungen das Heil der Seele gesichert glaubt, sondern nur durch ernstliche Sinnesänderung, gründliche und nachhaltige Besserung, unbedingte Hingebung des Einzelnen an Gott. Oder das Selbstbewusstsein jener politischen Geistesströmung, die im vorigen Jahr-

---

1) Vgl. Ad. Erman, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum, Tübingen 1885, S. 88 ff. 694 ff. 698 ff. u. a. C. P. Tiele, Babylonisch-Assyrische Geschichte, Gotha 1886, S. 18 ff. 26 ff. 32 ff. 492 f. 512. 553 u. a.

2) Vgl. C. Fr. v. Nägelsbach's homerische Theologie, 3. Aufl. von G. Autenrieth, Nürnberg 1884, S. 133. 136 f. 301 ff. 305 ff. u. a.

3) Vgl. Lübker, Reallexikon des classischen Alterthums, s. v. Augustus und Deus.

hundert die „Menschenrechte“ zurückfordert und in der französischen Revolution althergebrachte, aber allmählich versumpfte und mehr als überflüssig gewordene Begriffe und Einrichtungen erbarmungslos beseitigt. Oder auch das Selbstbewusstsein der socialen Bestrebungen der Gegenwart, sofern sie selbst im niedrigsten Arbeiter die Menschenwürde wollen anerkannt wissen.

Doch um das Bewusstsein des Werthes und Rechtes des eigenen Selbst handelt es sich hier überhaupt erst in zweiter Linie. In erster Linie muss vielmehr von jenem Selbstbewusstsein die Rede sein, das nicht nur aller Selbstschätzung, allen ethischen und religiösen Begriffen, sondern schon aller logischen Entwicklung des Subjekts zu Grunde liegt, von jenem Selbstbewusstsein, das sich im Ich dem gesammten Vorstellungsinhalte als dem Nicht-Ich gegenüberstellt und diesen Inhalt doch auch auf das Ich als den Einen Mittelpunkt des Seelenlebens bezieht.

Obgleich dieses Selbstbewusstsein, da es dem Seelenleben wesentlich ist, stets als psychische Macht in diesem Leben wirksam gewesen sein muss, so ist es in der Geschichte der Philosophie doch erst spät Gegenstand erfolgreicher Untersuchung. Es wird aber zur vorläufigen Orientirung über das Eigenthümliche dieses Selbstbewusstseins zweckmässig sein, sein allmähliches Auftreten in der Geschichte der Philosophie nach seinen Hauptzügen zu verfolgen.

Zwar untersucht die griechische Philosophie schon früh, besonders seit Protagoras und Sokrates, das Empfinden und Denken, insbesondere die Begriffsbildung, das Urtheilen und Schliessen. Sie sucht also und findet auch ein Wissen des Wissens. — Doch wie? Darf man schon das Wissen vom Empfinden ein Wissen des Wissens nennen? Um mit dem vorhandenen Wortschatz auszukommen, gebrauchen wir das Wort Wissen in einem doppelten Sinne, in einem engeren und einem weiteren. Im engeren Sinne bezeichnet es den ruhigen, sicheren Besitz einer Wahrheit. Im weiteren verstehen wir unter Wissen jenes eigenthümliche seelische Licht, das nicht nur im Denken, sondern auch im Wollen und Begehren, schon im Empfinden und Fühlen unser Seelenleben heller oder matter durchleuchtet und es vom blossen, todten Sein specifisch unterscheidet[4]). Wenn der Eine vom Anderen „Nichts wissen will“, oder dem Anderen für irgend Etwas „Dank weiss“, oder wenn Einer „sich

---

[4]) S. m. Grundriss der Logik und Metaphysik, Halle 1878, § 5, 1. Anm.

viel darauf weiss“, dass er Dieses oder Jenes vollbracht hat, so hat dieses Wissen doch wohl eine wesentliche Beziehung theils auf’s Praktische, theils auf’s Gefühlsleben. Daher dürfte es sprachlich zulässig sein, jenes dem Denken, Wollen und Fühlen gemeinsame seelische Licht, das die dem Seelenleben charakteristische Innerlichkeit, sein In-sich-, Bei-sich-, Für-sich-sein erst möglich macht, als Wissen zu bezeichnen. Da wir also nach diesem Sprachgebrauche schon im blossen Gefühlszustande, ohne dass noch auf ihn irgendwie reflectirt wird, bloss weil er eben ein seelischer Zustand ist, das Moment des Wissens finden, dürfen wir bereits das Wissen vom Fühlen und Empfinden ein Wissen des Wissens nennen.

Aber wenn die griechische Philosophie auch ein Wissen des Wissens findet, so muss sie damit noch kein Wissen vom Selbstbewusstsein haben! Zwar macht Platon, wie wir sogleich sehen werden, das Wissen des Wissens selbst wieder zum Gegenstande der Erörterung und macht in dieser Erörterung sogar einen Unterschied zwischen dem Wissen seiner selbst (ἐπιστήμη αὐτὴ ἑαυτῆς) und dem Wissen der übrigen Arten des Wissens (ἐπιστήμη τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν), sodass es scheinen könnte, als sei doch wenigstens das Wissen seiner selbst, als „auf sich selbst gerichtetes“ Wissen, unser Selbstbewusstsein. Aber die zum „Ich“ gehörige Reflexivität ist doch, wie sich zeigen wird (s. u. § 16. 18), von ganz anderer Art, als dass sie mit dem Wissen eines anderen Wissens oder gar mit dem Wissen des Nichtwissens zusammengestellt werden könnte. Denn das Wissen eines anderen Wissens kann zwar kurz als Bewusstsein bezeichnet, aber nimmermehr mit jenem Ich gegenüber dem Nichtich verwechselt werden. Nun ist allerdings das Bewusstsein schliesslich nur durch das Selbstbewusstsein verständlich, sodass schon dadurch, dass das Wissen eines anderen Wissens erörtert wird, ein Problem aufgestellt wird, dessen Lösungsversuche zur Untersuchung des Selbstbewusstseins hindrängen können. Ja es wird bei Platon sogar die Erkenntniss des „Selbst selber“ ausdrücklich als eine Aufgabe hingestellt, von deren Lösung die vollständige Selbsterkenntniss abhänge. Aber dabei bleibt es auch, die Lösung dieser Aufgabe wird nicht einmal versucht.

Treten wir **Platon’s** Lehren näher. Er erklärt, dass ein Leben, voll der grössten Lust, aber ohne Wissen von dieser Lust und ohne Erinnerung an sie und ohne Erwägung künftiger Lust, nicht das Leben eines Menschen, sondern einer Auster sei. Niemand wünsche, ohne dieses Wissen und Erinnern und Erwägen, eine Lust,

sei sie auch die häufigste oder die stärkste, zu haben oder zu erlangen[5]).

Sich selbst erkennen aber sei etwas Schwieriges. Vollständig würden wir uns selbst erkennen, wenn wir das Selbst selber (αὐτὸ τὸ αὐτό) erforschten, das sei aber Sache einer tiefen Untersuchung[6]). Doch genüge wohl, statt des Selbst Jeden zu erforschen, was er sei, und da ergebe sich, dass die Seele der Mensch sei, die Seele, die sich des Körpers beim Sehen, Citherspielen u. s. w. bediene, indem sie ihn beherrsche. Sich selbst erkennen heisse so seine Seele erkennen. Wie aber das Auge, wenn es in ein anderes Auge blickt, in dessen Pupille (die ja ein Bild des Hineinblickenden gebe) sich selbst sehe, wie also das Auge, um sich selbst zu sehen, in das Auge blicken müsse und zwar auf die Stelle desselben, die seine vorzüglichste sei und der die Kraft des Auges innewohne, so müsse auch die Seele, um sich selbst zu erkennen, in die Seele blicken und zumeist auf die Stelle derselben, der die Kraft der Seele, die Weisheit, das Wissen und Denken (φρονεῖν) innewohne und über die hinaus nichts Göttlicheres in der Seele sei. Wer also auf dieses dem Göttlichen Aehnliche in der Seele blicke und alles Göttliche in ihr erkenne, der erkenne so auch sich selbst am besten[7]).

Von der psychologischen Bestimmung aber, Selbsterkenntniss sei das Hinblicken auf die Stelle der Seele, der die Weisheit und das Wissen innewohne, schreitet Platon fort zur Erwägung der bestimmteren erkenntnisstheoretischen Frage, ob Selbsterkenntniss etwa Wissen des Wissens (ἐπιστήμη ἐπιστήμης) sei. Und da zeigt sich nun erst die Schwierigkeit, die dieser Frage und damit zugleich jener psychologischen Bestimmung anhaftet: ob die Selbsterkenntniss darin bestehe, zu wissen, was man wisse und was man nicht wisse, ob es möglich sei oder nicht, von dem, was man wisse und was man nicht wisse, zu wissen, dass man es wisse und dass man es nicht wisse, darin sei er rathlos (ἀπορῶ). Denn wenn es ein besonderes Wissen gebe, das nicht Wissen irgend eines Anderen

---

[5]) Platon, Phil. p. 21 A ff. 60 D f.

[6]) Φέρε δή, τίν' ἂν τρόπον εὑρεθείη αὐτὸ τὸ αὐτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὕροιμεν, τί ποτ' ἐσμὲν αὐτοί (Alcib. I, p. 129 B). ἀκριβῶς μὲν γὰρ τότε εἰσόμεθα, ὅταν εὕρωμεν ὃ νῦν δὴ παρήλθομεν διὰ τὸ πολλῆς εἶναι σκέψεως . . . ὃ ἄρτι οὕτω πως ἐῤῥήθη, ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἴη αὐτὸ τὸ αὐτό· νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅ τι ἐστί, καὶ ἴσως ἐξαρκέσει (p. 130 C f.).

[7]) Platon, Alcib. I, p. 129 f. 132 C ff. Vgl. Müller-Steinhart, Platon's sämmtl. Werke, I, S. 145. 148 ff.

(ἄλλου τινός), sondern Wissen seiner selbst (ἐπιστήμη αὑτῆ ἑαυτῆς) und der übrigen Arten des Wissens (τῶν ἄλλων ἐπιστημῶν) und auch des Nichtwissens sei, so sei das etwas Seltsames (ἄτοπον).

Die Rechenkunst z. B. sei das Wissen vom Geraden und Ungeraden, wie es sich der Menge nach zu sich selbst und zu einander verhalte, das Gerade und Ungerade aber sei etwas Anderes, als die Rechenkunst selbst. Oder die Statik sei das Wissen vom schwereren und leichteren Gewicht, das Schwere und Leichte aber sei etwas Anderes, als die Statik selbst. Und ein Sehen, das keine Farbe, sondern sich selbst und die übrigen Arten des Sehens (τὰς ἄλλας ὄψεις) und auch das Nichtsehen sehe, gebe es nicht. Auch gebe es kein Hören, das keinen Laut, sondern sich selbst und die übrigen Arten des Hörens und das Nichthören höre. Ueberhaupt gebe es kein Empfinden (αἴσθησις), das ein Empfinden der Arten des Empfindens und seiner selbst (αἰσθήσεων αἴσθησις καὶ αὑτῆς) sei, von dem aber, was die übrigen Arten des Empfindens empfinden, Nichts empfinde. Es gebe ferner keine Begierde, die nicht Begierde nach einer Lust, sondern nach sich selbst und nach den übrigen Begierden sei. Auch keinen Willen, der nicht ein Gutes, sondern sich selbst und die übrigen Arten des Willens (τὰς ἄλλας βουλήσεις) wolle. Keine Liebe und keine Furcht, die nicht etwas Schönes oder Schreckliches, sondern sich selbst und die übrigen Arten der Liebe oder Furcht liebe oder fürchte. Eine Meinung endlich, die Meinung der Meinungen oder ihrer selbst sei, von dem aber, was die übrigen Meinungen meinen, Nichts meine, gebe es nicht.

Aber ein Wissen gebe es, das nicht Wissen eines zu lernenden Gegenstandes (μαθήματος), sondern Wissen seiner selbst und der übrigen Arten des Wissens sei? Das sei doch seltsam! Dieses Wissen sei doch Wissen von Etwas und habe eine derartige Kraft (δύναμιν), dass es auf Etwas sich beziehe. Was aber „seine Kraft auf sich selbst richte“, das müsse auch diejenige Beschaffenheit (οὐσίαν) haben, auf die sich seine Kraft beziehe. Da z. B. das Hören nur eines Lautes Hören sei, so müsste es, um sich selbst zu hören, einen Laut haben [ein Laut sein]. Oder da das Sehen nie etwas Farbloses sehen könne, so müsste es, um sich selbst zu sehen, eine Farbe haben [eine Farbe sein][8]). Dass also das Hören oder Sehen

[8]) Die nahe liegende Folgerung, dass das Wissen, um sich selbst zu wissen, etwas Wissbares sein müsste, zieht Platon nicht: und doch wäre dies von ganz anderer Art, als dass das Hören ein Laut oder das Sehen eine Farbe sein müsste!

„seine Kraft auf sich selbst richte“, dass ferner Bewegung sich selbst bewege, Hitze sich selbst verbrenne und all’ Derartiges, das sei sehr unwahrscheinlich, für Einige aber vielleicht nicht. Es bedürfe eben eines grossen Mannes, der genügend bestimmte, ob Nichts seine Kraft auf sich selbst zu richten von Natur vermögend sei, oder ob Einiges dies vermöge, Anderes nicht; und ob, wenn Einiges dies vermöge, das Wissen dazu gehöre. Er selbst getraue sich nicht die Fähigkeit zu, das zu bestimmen, und deshalb könne er auch nicht fest behaupten, ob es möglich sei, dass es ein Wissen des Wissens gebe.

Wenn dies aber möglich sei, dann bezweifle er nicht, dass man durch das Wissen des Wissens sich selbst erkenne. Man wisse durch dieses Wissen des Wissens, dass man etwas wisse, ein Wissen habe, und dass man nicht wisse[9]). Zu wissen freilich, was man wisse und was man nicht wisse, ob man z. B. das Heilsame oder das Gerechte wisse, sei durch das blosse Wissen des Wissens, ohne dass das Wissen des Heilsamen oder des Gerechten hinzukomme, nicht möglich, indem man das Heilsame nur durch die Heilwissenschaft und das Gerechte nur durch die Staatswissenschaft wisse[10].)

Ein weiteres Bedenken gegen das Wissen des Wissens ist ihm[11]) der Progressus in infinitum, der mit diesem Begriffe gegeben zu sein scheint. Sage man, es gebe ein Wissen des Wissens und Nichtwissens, so sei man genöthigt, denselben Kreislauf unzähligemal auszuführen (εἰς ταὐτὸν περιτρέχειν μυριάκις).

Zwar schaut die Vernunft (νοῦς) oder die Denkkraft (διάνοια) der Götter und der vollkommnen, noch nicht zur Erde herabgesunkenen, sondern den Göttern auf ihrem Himmelszuge nachfolgenden Seelen im überhimmlischen Raume unter den übrigen Ideen auch die Idee des Wissens[12]). Und damit ist innerhalb des Platonischen Systems allerdings die Möglichkeit gegeben, dass der Mensch durch Rückerinnerung seiner Seele an das, was sie schaute, als sie mit den Göttern zog[13]), auch die Idee des Wissens kennen lernt und so ein Wissen des Wissens gewinnt[13]). Aber dieses Wissen des Wissens ist von ganz anderer Art als das obige. Das Schauen der Idee des

---

9) Nicht etwa hierauf, Charm. p. 170 A ff., sondern auf p. 172 C bezieht sich p. 175 C: hier ist wohl dreimal nicht ὅτι, sondern ὅ,τι zu lesen (an ὅτι τὸ ὑγιεινὸν γιγνώσκει in p. 170 C zu denken, wäre weniger einfach).

10) Charm. p. 166 ff. Vgl. Bonitz, Platonische Studien, 3. Aufl. S. 243 ff.

11) Theät. p. 200 B f.

12) Phaedr. p. 246 C ff.; vgl. Parm. p. 134. Rep. p. 508 C. ff. 517 C.

13) Phaedr. p. 249 C. Vgl. Susemihl bei Bonitz a. a. O. S. 249.

Wissens ist weder ein „auf sich selbst gerichtetes“ Schauen, noch auch nur ein Schauen eines anderen Schauens desselben Subjekts, sondern das Schauen eines Anderen, und zwar nicht nur eines vom Schauen, sondern auch vom Schauenden Unabhängigen, dem Schauen wie dem Schauenden von aussen Gegebenen. Daher kann die Rückerinnerung an die Idee des Wissens (mag diese Idee nun als allgemeiner Gattungsbegriff, oder als Ideal des wahren Wissens in Betracht kommen) nicht einmal zur Constatirung davon etwas beitragen, dass man im einzelnen Falle Etwas weiss, oder nicht weiss: dies könnte sie nur dann, wenn das Subjekt zuvor die Fähigkeit (δύναμιν) besitzt, sein Wissen (von Etwas) selbst wieder zum Objekt eines Wissens zu haben (s. u. § 17. 21), um dieses Objekt sodann vermittelst jener Rückerinnerung als Wissen zu erkennen. Und so wird denn jenes Wissen des Wissens durch das Schauen der Idee des Wissens ebensowenig begreiflich, wie etwa dadurch, dass die Weltseele des Timaeus durch ihre Kreisbewegung zu sich selbst zurückkehrt[14]).

Was **Aristoteles** zum Wahrnehmen des Sehens und Hörens sagt[15]), haben wir zum Theil schon von Platon gehört; das Übrige aber, das von Aristoteles selbst Hinzugefügte, ist ziemlich werthlos. Doch ist anzuerkennen, dass er die Thatsache dieses Wahrnehmens gelten lässt, wie er denn auch ein Denken des Denkens behauptet.

Wenn nämlich, schliesst er, das Denken des Nus [d. i. Gottes] von etwas Anderem abhinge, so wäre sein Wesen nicht wirkliches Denken, sondern blosses Vermögen (δύναμις) zu denken, also nicht das beste Wesen; denn nur durch das wirkliche Denken komme ihm seine Würde zu[16]). Und wenn der Nus etwas Anderes dächte, als sich selbst, so wäre es doch ein Unterschied, ob er das Schöne dächte, oder das erste Beste; sei es doch sogar unpassend, Manches zum Gegenstande des Denkens zu machen. Es sei also offenbar, dass der Nus das Göttlichste und Würdigste denke, und zwar ohne Veränderung; denn die Veränderung wäre ein Übergang zum Schlechteren und überdies eine Bewegung [während doch der Nus un-

---

14) Tim. p. 37 A ff. Zeller, Die Philisophie der Griechen etc. 3. Aufl. IIa, S. 661 ff. 731, 5. Anm.

15) Aristotelis Opera ed. Acad. reg. Boruss. 1831, p. 425b, 12 ff.: ἐπεὶ δ'αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν κτλ. 455a, 15 ff. Vgl. Trendelenburg, Aristotelis de anima libri tres, 2. Aufl. 1877, S. 354 f. Zeller a. a. O. IIb, S. 544, 3. Anm.

16) Vgl. Zeller a. a. O. IIb, S. 365 ff. 358 ff.

bewegt sein müsse][16]). Ein stetiges Denken aber [d. i. ein Denken ohne Unterbrechung und Veränderung] wäre ihm beschwerlich, wenn er nicht wirkliches Denken, sondern blosses Vermögen zu denken wäre. Auch wäre dann etwas Anderes würdiger als der Nus, nämlich das Gedachte. Denn da auch dem, der das Schlechteste denkt, ein Denken zukomme, dieses Denken aber zu fliehen sei (wie ja auch Manches nicht sehen, besser sei, als es sehen), so sei das [von etwas Anderem, dem Gedachten abhängige] Denken nicht das Beste [sondern erhalte seinen Werth oder Unwerth erst vom Gedachten, und es hätte also auch der Nus, wenn sein Denken von etwas Anderem abhinge, blosses Vermögen wäre, seine Würde erst vom Gedachten]. Der Nus sei also nicht blosses Vermögen zu denken, sondern wirkliches Denken, und da er das Vorzüglichste sei [nach Obigem aber das Göttlichste und Würdigste denke], so denke er sich selbst und sein Denken sei Denken des Denkens (νοήσεως νόησις)[17]).

Nun beziehe sich aber offenbar unser Wissen und unsere Wahrnehmung und unsere Meinung und Vorstellung stets auf etwas Anderes, auf sich selbst aber nur nebenbei (ἐν παρέργῳ)! Und wenn Denken und Gedachtwerden (νοεῖσθαι) verschieden sind, in Bezug auf welches von Beiden komme dem Nus seine Würde zu? Indess, bei Einigem sei doch dass Wissen die Sache: bei den werkthätigen Wissenschaften sei, wenn vom Stoff (ὕλη) abgesehen werde, das Wesen und das Wesenswas (ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι), bei den betrachtenden der Begriff und das Denken die Sache. Hier seien also die menschliche Vernunft und das Gedachte nicht verschieden, und daher sei bei Allem, was keinen Stoff habe [also auch bei Gott, der schlechthin ohne jeden Stoff sei], die Vernunft und das Gedachte dasselbe, das Denken mit dem Gedachten [oder Gedachtwerden] Eins (ἡ νόησις τῷ νοουμένῳ μία)[18]). Und wenn beim Nus [bei Gott] das Gedachte zusammengesetzt wäre, so wäre sein Denken beim Durchlaufen der Theile des Ganzen einer Veränderung unterworfen: vielmehr sei Alles, was keinen Stoff habe, untheilbar. Wie also die menschliche Vernunft, obgleich sie

---

[17]) Arist. p. 1074b, 19 ff. Vgl. Bonitz, Aristotelis Metaphysica, II (1849), S. 515 ff. Aristoteles Metaphysik übersetzt von H. Bonitz, herausgegeben von E. Wellmann 1890.

[18]) Arist. p. 1074b, 35 ff. Vgl. p. 430a, 2 ff.: ... ἐπὶ τοῦ νοῦ. καὶ αὐτὸς δὲ νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον· ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν. ... ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην δυνάμει ἕκαστόν ἐστι τῶν νοητῶν κτλ. 429b, 26 ff. Trendelenburg a. a. O. S. 398 ff. Bonitz a. a. O. Zeller a. a. O.

das Zusammengesetzte zum Gegenstande hat, doch bisweilen das Beste (obgleich es etwas Anderes ist, als sie selbst) nicht stückweise, sondern im Ganzen schaue, so verhalte sich [Gott oder] das Denken seiner selbst (αὐτὴ αὑτῆς ἡ νόησις) die ganze Ewigkeit hindurch[18]).

Diesem Versuche, den Begriff eines Denkens des Denkens zu vertheidigen und nach seiner Möglichkeit und Nothwendigkeit darzulegen, können wir seinen Werth nicht absprechen. Aber der Inhalt dieses Begriffes geht über Platons „Wissen seiner selbst" (αὐτὴ ἑαυτῆς ἐπιστήμη) nicht hinaus. Dass Aristoles' Identität (τὸ αὐτό) der Vernunft oder des Denkens mit dem Gedachten nicht etwa mit der im „Ich" enthaltenen Identität von Subjekt und Objekt verwechselt werden darf, zeigt ein Blick auf seine Beispiele. Und dasselbe gilt von der Reflexivität seines „Denkens seiner selbst." Und hieran wird auch durch Folgendes Nichts geändert. „Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren (κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ). Denn denkbar wird sie [sich selbst], indem sie [das Denkbare] berührt und denkt, sodass Vernunft und Denkbares dasselbe ist. Denn das, was das Denkbare und das Wesen aufzunehmen vermag (τὸ δεκτικόν)[19]), ist Vernunft. In wirklicher Thätigkeit aber ist sie, wenn sie [das Denkbare] hat"[20]). Diese Worte wird man mit Zeller[21]) weder von der göttlichen, noch von der menschlichen Vernunft allein, sondern von der Vernunft überhaupt zu verstehen haben (obgleich das in δεκτικόν liegende Vermögen eigentlich nur zur menschlichen Vernunft passt). Und der Sinn derselben wird sein, dass die Vernunft sich selbst nur zu denken vermöge, wenn sie in wirklicher Denkthätigkeit überhaupt das Denkbare erfasse; denn indem sie [als menschliche Vernunft in irgend einem Objekte, als göttliche in sich selbst] das Denkbare wirklich erfasse, erfasse sie sich selbst, indem alles Denkbare eben sie selbst sei[22]). Und das steht in Übereinstimmung mit der oben wiedergegebenen Stelle.

Einen bedeutenden Fortschritt über Platon hinaus finden wir erst bei **Plotin.** — Wenn wir uns zum „sich selbst erkennenden [ersten, ursprünglichen] Nus" erheben, ihn schauen und erfassen, werden wir dann, „da er ja unser ist und wir zu ihm gehören

---

[19]) Vgl. Aristot. p. 429b, 30 f.: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.

[20]) Arist. p. 1072b, 20 ff. Vgl. o. 18. Anm. Bonitz a. a. O.

[21]) A. a. O. S. 367, 4. Anm.; anders freilich S. 195, 6. Anm.

[22]) Vgl. Arist. p. 429b, 28: ἓν δέ τι τὸ νοητὸν εἴδει. 430b, 23 ff. o. 18. 19. Anm. Zeller, a. a. O. S. 190 ff. Trendelenburg a. a. O. S. 418 ff.

(ἡμεῖς ἐκείνου sc. ἐσμέν), den Nus und uns selbst erkennen? Nothwendig .... Es ist also Jemand selbst Nus geworden, wenn er, das Andere an sich fahren lassend, durch den Nus den Nus erblickt, durch sich selbst aber sich selbst, als Nus eben sich selbst sieht. Sieht er nun etwa mit einem Theile von sich einen anderen Theil von sich? Aber so wird der eine Theil sehend (ὁρῶν), der andere gesehen (ὁρώμενον) sein, dass ist aber nicht selbst sich selbst sehen .... Eine Theilung seiner selbst ist ungereimt. Wie soll man denn auch theilen? Doch nicht aufs Gerathewohl. Und wer ist der Theilende? Der, der sich selbst zum Sehen (θεωρεῖν), oder der, der sich zum Gesehenwerden (θεωρεῖσθαι) rechnet? [Wenn der Nus-Gewordene in ein Sehendes und ein Gesehenes getheilt wird, oder wenn er sich selbst in ein sehendes Subjekt und ein gesehenes Objekt unterscheidet, rechnet dann der so Unterscheidende sich selbst zum Subjekt oder zum Objekt?] Und wie wird der Sehende (θεωρῶν), nachdem er sich selbst zum Gesehenen (θεωρουμένῳ) gerechnet hat, sich selbst nach seinem Sehen [sich selbst als sehend] erkennen[23])? Denn in dem Gesehenen war ja das Sehen nicht. Oder wird er, nachdem er so [sc. als Gesehenen] sich erkannt hat, sich für einen Gesehenen, aber nicht für einen Sehenden halten? Sodass er nicht Alles und sich nicht ganz erkennen wird; denn den er sah, sah er als Gesehenen, aber nicht als Sehenden, und so wird er einen Anderen, aber nicht sich selbst gesehen haben. Oder er wird aus sich selbst (παρ' αὑτοῦ) auch den Gesehenhabenden hinzufügen, damit er sich vollständig gedacht habe; wenn aber den Gesehenhabenden, zugleich auch das [von diesem] Gesehene. [Der Sich-selbst-sehende wird also, nachdem er sich in Subjekt und Objekt unterschieden und sich selbst zum Objekt gerechnet hat, zu diesem Objekt vielmehr aus sich, als sehendem Subjekt, auch das Subjekt nebst dem von diesem gesehenen Objekt hinzufügen müssen, sodass er zu letzterem Objekt ebenfalls παρ' αὑτοῦ kommt.] Wenn nun im Sehen das Gesehene vorhanden ist, so hat er, falls nur Abbilder (τύποι) des Gesehenen vorhanden sind, das Gesehene nicht selbst; hat er es aber selbst, so hat er es nicht, weil er es zufolge seines Sich-selbst-theilens gesehen hätte, sondern er war, bevor er sich selbst theilte, sowohl sehend als habend. [Der Sich-selbst-sehende kommt also zu sich selbst als gesehenem Objekt, nicht weil er sich als vom Subjekt unter-

---

23) Anders H. Fr. Müller (Die Enneaden des Plotin übersetzt 1878/80) und M. J. Monrad (Philos. Monatshefte 1888, S. 178).

schiedenes, abgetheiltes Objekt gesehen hätte, sondern vor und unabhängig von aller Theilung, unmittelbar παρ' αὐτοῦ, unmittelbar von sich als sehendem Subjekt aus: und da es sich hier nicht um das Sehen eines Abbildes, sondern um das Haben des zu Grunde liegenden Realen selbst handelt, so hat der Sich-selbst-sehende als sehendes Subjekt unmittelbar sich selbst als ein Reales zum Objekt.] Ist dies der Fall, so muss das Sehen identisch (ταὐτόν) sein mit dem Gesehenen und der Nus identisch mit dem Gedachten (νοητῷ); denn sind sie nicht identisch, so wird keine Wahrheit sein; denn ein Abbild wird haben, wer das Seiende hat, ein Anderes als das Seiende wird er haben[23]), was nicht Wahrheit ist. Die Wahrheit darf also nicht auf ein Anderes gehen, sondern was sie sagt, dass muss sie auch sein[24]). Eins also ist auf diese Weise der Nus und das Gedachte und das Seiende, und dies ist das erste Seiende, und erster Nus ist so auch der, der das Seiende hat; vielmehr aber ist er identisch mit dem Seïenden." „Dieser [erste] Nus ist nicht der Möglichkeit nach (δυνάμει), noch er selbst ein Anderes als sein Denken (νόησις)", sondern er ist thätige Wirklichkeit, Energie (ἐνέργεια)[25]). Und die „erste Energie" ist höchstes Denken und substantielles Denken (οὐσιώδης νόησις) und als solches „wahrstes" Denken; und auch das Gedachte ist Energie und die „erste Substanz (οὐσία) ist das Gedachte." „Wenn also der [erste] Nus Energie ist und das Wesen (οὐσία) desselben Energie ist, so wird er Eins und Dasselbe sein mit der Energie, Eins aber mit der Energie ist das Seiende und das Gedachte: Eins wird zugleich Alles sein, der Nus, das Denken, das Gedachte. Wenn also das Denken desselben das Gedachte ist, das Gedachte aber er selbst, so wird er selbst sich selbst denken: denn er wird denken mittelst des Denkens, das er eben selbst war, und er wird denken das Gedachte, was er eben selbst war. In beiderlei Hinsicht also wird er sich selbst denken, insofern sowohl das Denken er selbst war, als insofern das Gedachte er selbst war, das er eben dachte mittelst des Denkens, das er selbst war"[26]). — Hier haben wir doch wohl jene Identität von Denken und Denkendem und Gedachtem, jene Identität von Denken und substantiellem Sein, kurz jene absolute Reflexivität des mit seinem Objekt identischen

---

24) Vgl. Zeller a. a. O. IIIb, S. 517 ff. 609 f.

25) Vgl. Zeller a. a. O. S. 514 ff.

26) Plontini Enneadas, iterum ed. Fr. Creuzer et G. H. Moser Parisiis 1855, V, 3, 5. Vgl. cap. 6 ff. W. Volkmann v. Volkmar, Lehrbuch der Psychol. 1875 f. II, S. 178. 208 f.

Subjekts, von der sich zeigen wird, dass sie dem Selbstbewusstsein wesentlich ist.

Freilich ist der Begriff des Denkens mit seinem Gegensatze von Denkendem und Gedachtem wenig geeignet, jene Identität und Reflexivität zu charakterisiren. Und so muss denn auch Plotin anerkennen, dass der Nus eine Vielheit ist, dass er doch wenigstens Denkendes und Gedachtes ist, aber auch Seiendes „und was sonst dem Nus zukommt" [27]. Aber deshalb grade ist ihm der Nus nicht das Erste, sondern es muss ein Princip jenseits des Nus (ἐπέκεινα τοῦ νοῦ) geben, und dieses Princip ist erst das Unbedingte oder die Gottheit. Soll dieses Princip das Erste von Allem sein und durchaus einfach, so muss es nach Plotin sein jenseits des Denkens wie des Seins, indem es Ursache (ἀρχή) des Denkens und Seins ist [28]. Streng genommen muss es sogar ohne Willen und ohne Thätigkeit (ἐνέργεια) sein, wenn es wahrhaft Eins sein soll [29]. Und auch wir werden nicht nur überhaupt dieses Streben Plotins nach einer höchsten und wahren Einheit als berechtigt und nothwendig gelten lassen, sondern auch darauf bedacht sein, aus diesem Streben Gewinn zu ziehen für die Auffassung des Selbstbewustseins. Wir werden also, wenn wir im Ich eine Identität von Denken und Sein oder ein Sich-auf-sich-beziehen, ein Sich-selbst-meinen-oder-wollen finden, diese Ausdrücke nicht in dem Sinne anwenden und verstehen dürfen, als seien im Ich die Momente des Denkens und Seins und Wollens irgendwie noch äusserlich gegeneinander, gewissermassen doch nur additiv mit einander verbunden, noch nicht vollständig Eins, sodass jedes seinen specifischen Charakter doch nicht ganz verloren hätte. Die Identität dieser Momente im Ich wird vielmehr bedeuten müssen, dass das Ich selbst, als in sich unterschiedslose Einheit, über (ἐπέκεινα) denselben steht, für unser Denken aber nur mittelst dieser Momente und der postulirten Identität derselben einigermassen verständlich ist. Doch mehr hiervon später (s. u. §. 22).

Für jetzt möge, nachdem wir bei Plotin den eigentlichen Anfang der Philosophie des Selbstbewustseins gefunden haben, Obiges zur

---

27) Vgl. Plotini Enn. V, 3, 10 u. a. Zeller a. a. O. 477 ff. 481 ff. 487 ff.

28) Schon nach Platon war das Gute sowohl der ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια noch vorzuziehen (ἔτι μειζόνως τιμητέον), als auch ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχον: s. Rep. p. 509 A f. 517 C.

29) S. Zeller a. a. O. S. 483, 3. Anm. 485 ff. 488 f. (auch ohne Selbstbewusstsein muss das Erste sein), aber auch 494 ff.

vorläufigen Orientierung genügen. Was die weitere historische Entwicklung dieser Philosophie Werthvolles bietet, ist bei der sachlichen Untersuchung zu verarbeiten. Um dieser Untersuchung nunmehr näher zu kommen, ist zunächst zu erörtern, auf welcher Grundlage und mit welchen erkenntnisstheoretischen Mitteln dieselbe überhaupt durchführbar sein wird.

§ 3. Die erkenntnisstheoretische Bedeutung des Apriori für die Philosophie des Selbstbewusstseins.

Wenn alle Erkenntniss, wie doch nicht zu leugnen ist, die Erfahrung zur Grundlage hat, wie sollen dann über Selbstbewusstsein und Willensfreiheit, oder gar über Gott und Unsterblichkeit Erfahrungen möglich sein?

Dass die Erfahrung in der That der Anfang und bleibende Grund alles Erkennens ist, muss jede echte Philosophie anerkennen. Nicht nur die Philosophie eines Aristoteles, oder Kant, oder Herbart, sondern auch die eines Platon, oder Fichte, oder Hegel ruht schliesslich auf dem empirisch Gegebenen. Nur ist es allerdings ein Unterschied, ob man in langathmiger Schilderung seiner Wahrnehmungen sich ergeht und dann, nach Beendigung derselben, auch mit seiner Weisheit zu Ende ist, oder ob man solche Schilderungen, als etwas längst Bekanntes, seinem Leser erlässt und erst da das Wort zu ergreifen für angemessen hält, wo es sich um logische Verwerthung des empirisch Gegebenen zur Erkenntnis des Gegenstandes selbst, oder gar um erkenntnisstheoretische Untersuchung des Wesens und der Möglichkeit aller Erfahrung und alles Erkennens handelt.

Doch was heisst denn überhaupt Erfahrung? Heisst Erfahren blos Empfinden? Mit dem Empfinden fängt allerdings alles Erfahren und Erkennen an[1]). Aber bliebe es beim blossen Empfinden, so gäbe es gar kein Erkennen. Denn Erkenntniss und Wahrheit sind nur im Urtheil, das Urtheil aber ist mehr, als das blosse Haben von Empfindungen. Dass Ton und Farbe beide sind, dass jedes der beiden von dem anderen verschieden, aber mit sich identisch ist, dass jedes Eins, beide aber zwei sind, weiss man, wie bereits Platon lehrt, „weder durch das Gehör, noch durch

---

[1]) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung, Anf.

das Gesicht", sondern das „erforscht die Seele selbst durch sich selbst"[2]). Und die Gegenstände vollends, als unabhängig von uns bestehende Dinge, werden die empfunden? Wir schliessen erst auf sie, auf Grund der allein gegebenen Empfindungen, bringen sogar die blossen Vorstellungen der Gegenstände, als einheitliche Verknüpfungen mannigfaltiger Empfindungen, erst durch Verstandesthätigkeit hervor[3]). Wenn dem so ist, so hat der übliche Gebrauch des Wortes Erfahrung nur Sinn, wenn er nicht nur das Gegebensein der Empfindungen, sondern auch die Vergleichung, Unterscheidung, Verknüpfung, kurz die Verarbeitung derselben durch Verstandes- oder Denkthätigkeit im Auge hat.

Wäre es da nun überhaupt denkbar, dass diese Thätigkeit für die Bestimmtheit ihres Produktes ohne Bedeutung sei? Die Verarbeitung des sinnlichen Materials geschieht zwar durchweg unter Rücksicht auf die Art seines Gegebenseins, auf das Zugleichsein und Aufeinanderfolgen der Empfindungen, und insofern ist das Produkt a posteriori bedingt. Aber dieses Produkt würde doch ohne das Denken überhaupt nicht sein, es entsteht erst durch das Denken, also durch ein zum blossen Empfinden hinzukommendes neues Moment, sollte aber keine Spuren seiner Entstehung an sich tragen, keine Folgen dieses ihm doch zu Grunde liegenden neuen Momentes erkennen lassen? Es sollte in seiner ganzen Bestimmtheit nur a posteriori, nicht zugleich durch die Gesetzmässigkeit des Denkens, durch das Wesen des Erkenntnissvermögens d. i. a priori bedingt sein?

Für den Fall aber, dass sich dieses A-priori-bedingt-sein wirklich in der Beschaffenheit der Denkprodukte nachweisen liesse, würde die Erfahrung nach Kants Worten „ein Zusammengesetztes aus dem sein, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnissvermögen . . . aus sich selbst hergiebt"[1]), sie würde ausser einem Aposteriori auch ein Apriori enthalten. Und dann müsste sich doch die Betonung der Erfahrung die Frage gefallen lassen, ob nicht vielleicht die Natur des Erkenntnisvermögens eine solche Verarbeitung des gegebenen sinnlichen Materials fordert, dass die Bestimmtheit der dadurch entstehenden Erfahrungswelt eine im persönlichen Gott gipfelnde Welt des Selbstbewusstseins nicht nur möglich, sondern nothwendig macht.

---

[2]) S. Platon, Theät. p. 185 (αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχή).

[3]) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, Transscendentale Deduction der Kategorien.

Zunächst also kommt Alles darauf an, ob sich ein Apriori in der Erfahrung, wie sie uns vorliegt, als nothwendiges Moment derselben aufzeigen läst. Woran aber würde ein solches Apriori erkennbar sein, welche Kriterien würde es haben?

Diese Kriterien müssen sich ergeben aus dem Begriffe des Apriori. Zu diesem Begriffe gehört negativ, dass es in und mit dem Denken als etwas Neues zum sinnlichen Rohstoffe hinzukommen, dass es also an sich selbst leer von aller Empfindung sein würde. Positiv aber ist dem Apriori charakteristisch, dass, wie Kant sich ausdrückt, „unser eigenes Erkenntnissvermögen" es „aus sich selbst hergeben" würde, dass es „aus reinem Verstande und reiner Vernunft" stammen, dass es seinen „Ursprung gänzlich . . . im reinen Verstande" haben würde[4]). — Nur ist gleich hier zu betonen, dass Vorstellungen a priori, wenn sich solche ergeben sollten, nicht etwa mit „angeborenen" Vorstellungen verwechselt werden dürfen, auch bei Kant nicht. Bereits 1770 sind ihm die Vorstellungen a priori durch „Abstraction" „aus den dem Gemüthe (menti) eingepflanzten Gesetzen" seiner Handlungen „erworben", nur diese Gesetze sind angeboren. Nach der Kritik der reinen Vernunft (1781) liegen (wenn wir von manchem allerdings bedenklichen Ausdrucke absehen) die „reinen Begriffe" in „ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande . . . vorbereitet . . ., bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt" werden[5]). Und nach der Schrift gegen Eberhard („Über eine Entdeckung" etc. 1790) erlaubt „die Kritik . . schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle ingesammt . . . nimmt sie als erworben an. Es giebt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung . . . dessen, was vorher gar noch nicht existirt . . hat. Dergleichen" sind gewisse Vorstellungen, die unser Erkenntnissvermögen „aus sich selbst a priori zu Stande" bringt. „Es muss aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, dass" diese „Vorstellungen so und nicht anders entstehen . . . können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren"[6]).

---

4) Kant's sämmtliche Werke, in chronologischer Reihenfolge herausgegeben von Hartenstein, III. B. (Kritik d. r. V.), S. 33. 35 f. 56. 62. 84. 111. 131. 151. IV, S. 13. 15. 46. Vgl. auch meine Schrift: Die Philosophie J. Kants etc. Ib, § 12, B, 70. 71. Anm. nebst zugehör. Texte und 65a): 1770. Vaihinger, Commentar zu Kants Kritik d. r. V. etc. I, 189 ff.

5) W. W. III, S. 91 und o. 4. Anm.

6) W. W. VI, S. 37 ff. Vgl. auch S. 66. V, S. 147.

An welchen Kriterien also würde das Apriori zu erkennen sein? Weil a posteriori zwar Thatsächlichkeit im einzelnen Falle, aber nimmermehr „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit" gegeben werden können, erklärt Kant letztere für „sichere Kennzeichen" des Apriori[7]). Aber in der Anwendung lässt uns diese Sicherheit doch im Stich. Praktischer dürfte das folgende Verfahren sein, das die negative und die positive Seite im Begriffe des Apriori sorgfältig aus einander hält und der negativen entscheidende Bedeutung beilegt. Zunächst ist zu constatiren, dass eine Vorstellung kein leeres Wort ist, sondern ein wirklicher, vom Wort als blossem Zeichen unterschiedener Vorstellungsinhalt *V*. Das kann im Allgemeinen durch Selbstbeobachtung geschehen. Aber diese Selbstbeobachtung findet allerdings eine unentbehrliche Unterstützung und Befestigung in der unmittelbaren Energie und Nothwendigkeit, mit der sich *V* bei gegebener Veranlassung im Vorstellen geltend macht, sowie in der Unentbehrlichkeit von *V* zur Bildung wirklicher Urtheile oder wirklicher Vorstellungen von Dingen. Ist so die Wirklichkeit des Vorstellungsinhalts *V* unzweifelhaft, so ist zweitens zu untersuchen, ob er sich auf Empfindungen reduciren lässt, oder nicht. Ergiebt sich hierdurch, dass *V* keine Empfindung enthält, so ist zwar die negative Seite des Apriori gesichert, aber es ist drittens noch zu fragen, ob *V* zusammengesetzt ist, oder eine einfache Vorstellung, die sich in andere Vorstellungen nicht zerlegen lässt. Im letzeren Falle kann *V* nur aus dem Erkenntnissvermögen selbst entsprungen, nur a priori, und zwar als einfach nur Kategorie sein. Ist *V* aber zusammengesetzt, so lässt es sich ansehen gleichsam als logischer Niederschlag eines oder mehrerer Urtheile, deren Apriorität die seinige zur Folge haben würde.

Um aber die Apriorität eines Urtheils *U* zu constatiren, würde zwar in entsprechender Weise erstens sein thatsächliches Vorkommen im wirklichen Denken und zweitens, ob es frei ist von jeder Empfindung, festzustellen sein, drittens aber würde der erkenntnisstheorethische Werth der in ihm doch enthaltenen Verknüpfung mehrerer Vorstellungen zu prüfen sein. Es würde sich fragen: ist diese Verknüpfung ein zufälliges oder willkürliches oder im günstigsten Falle durch empirische Data gefordertes Produkt des Denkens, oder eine unmittelbare und nothwendige Äusserung des Erkenntnissvermögens

---

7) W. W. III, S. 34 f. Vgl. S. 9. 59. 75. 110 f. 153. 184. IV, S. 33. V, S. 12 ff. VII, S. 320 u. a. Vaihinger, a. a. O. S. 166 ff. 197 ff. 206 ff.

selbst? Die „Nothwendigkeit und strenge Allgemeinheit", die *U* etwa beanspruchte, würde uns keine sichere Anwort geben. Denn wird ein Satz „in strenger Allgemeinheit gedacht", so fragt sich zunächst, ob diese „Allgemeinheit" auch berechtigt ist. Und da sich diese Berechtigung durch Beobachtung der Objekte des Satzes nicht constatiren lässt, so könnte seine „Allgemeinheit" nur auf seiner Denknothwendigkeit beruhen. Aber woran erkenne ich diese Nothwendigkeit? Wer bürgt dafür, dass es Kant nicht umgekehrt ergehe, als es Hume ergehen soll, dass Kants „Nothwendigkeit" in Wahrheit etwas Anderes als Gewohnheit sei, d. i. „eine durch öftere Association in der Erfahrung entsprungene subjektive Nothwendigkeit, welche zuletzt fälschlich für objektiv gehalten wird" [8])? Ob dem Urtheile *U* wirklich strenge Allgemeingültigkeit und wahre („innere" oder "objektive") Nothwendigkeit zukommt, würde sich vielmehr nur dadurch erkennen lassen, dass man nicht nach der Dignität fragt, die es beansprucht, sondern nach seinem Verhältniss zum Wesen und Grundbau des Erkenntnissvermögens. Diesen Grundbau würden wir kennen, wenn wir in der That einfache Vorstellungen a priori d. i. Katagorien fänden, wenn wir diese Kategorien sämmtlich fänden, soviel ihrer nach der Natur des Denkens möglich sind, und wenn wir sie nach ihrem Inhalt und ihren gegenseitigen Beziehungen in ein System zu bringen vermöchten. Denn dann hätten wir auch die uns möglichen Denkfunktionen, deren Äusserungen, deren Gedachtes im eigentlichsten Sinne diese Kategorien ja sein würden [9]), nach ihrem systematischen Zusammenhange, wir hätten den Grundbau unseres Verstandes. Und wenn sich da nun die im Urtheile *U* enthaltene Verknüpfung als eine unmittelbare Folge aus diesem Grundbau, aus dem System der Kategorien erwiese, wenn sie sich also auf das Wesen und die gegenseitigen Beziehungen einfacher Vorstellungen á priori reduciren liesse, so wäre U a priori und es müsste ihm nun auch strenge Allgemeingültigkeit und wahre Nothwendigkeit zugestanden werden.

Die Kriterien des Apriori würden also sein: bei einfachen Vorstellungen das Freisein von Empfindungen (vgl. u. § 11); bei Urtheilen und zusammengesetzten Vorstellungen die restfreie Reducirbarkeit auf einfache Vorstellungen a priori und auf deren gegen-

[8]) W. W. III, S. 112 f. (was in Wahrheit „reine Begriffe des Verstandes" sind, leitete Hume „von der Erfahrung ...., d. i. der Gewohnheit" ab). Vgl. S. 35. IV, S. 496. V, S. 12 f. u. A.

[9]) Vgl. Kant, Kritik d. r. Vernunft, Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.

seitige Beziehungen. Anklänge an das hier entscheidende Freisein von aller Empfindung finden sich auch bei Kant, wie aus folgenden Stellen ersichtlich ist. Nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft (1781) mengen sich „selbst unter unsere Erfahrungen . . Erkenntnisse . . ., die ihren Ursprung a priori haben müssen . . . . . Denn wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, dass man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als blosse Erfahrung lehren würde, und dass Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit enthalten“ [10]). Und nach der zweiten Auflage (1787) zeigt sich bei einigen „Begriffen . . ein Ursprung . . derselben a priori. Lasset von eurem Erfahrungsbegriffe eines Körpers, alles, was daran empirisch ist, nach und nach weg: die Farbe, die Härte oder Weiche, die Schwere, die Undurchdringlichkeit, so bleibt doch der Raum übrig, den er . . einnahm, und den könnt ihr nicht weglassen. Ebenso, wenn ihr von eurem empirischen Begriffe eines jeden körperlichen oder nicht körperlichen Objekts alle Eigenschaften weglasst, die euch die Erfahrung lehrt, so könnt ihr ihm doch nicht diejenige nehmen, dadurch ihr es als Substanz oder einer Substanz anhängend denkt . . . Ihr müsst also, überführt durch die Nothwendigkeit, womit sich dieser Begriff euch aufdringt, gestehen, dass er in eurem Erkenntnissvermögen a priori seinen Sitz habe“ [10]). Die „Allgemeinheit“ und „Nothwendigkeit“ mit heranzuziehen kann Kant natürlich nicht unterlassen. Nur ist bezüglich unserer zweiten Stelle zu beachten: so gewiss der Begriff Substanz oder Inhärenz oder die Raumvorstellung dem Denken mit „Nothwendigkeit“ sich „aufdringt“, so gewiss thut das wohl auch der Empfindungsinhalt, und daher kommt die ganze Beweiskraft der „Nothwendigkeit“, von der Kant hier spricht, in Wahrheit lediglich darauf hinaus, dass der Substanzbegriff (oder die Raumvorstellung) a posteriori nicht ableitbar, und dennoch im wirklichen Denken thatsächlich vorhanden ist.

Dass in der That der Begriff der Substanz, der in der Erfahrung doch eine so wichtige Rolle spielt, a priori ist, lässt sich

---

[10]) W. W. III, S. 36 f. Vgl. S. 55 f. 159. 179. VI, S. 32. M. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ib, S. 257. 306 ff.

bei Anwendung obiger Kriterien nicht leugnen. Dass wir keinen Sinn haben, die Substantialität (oder Materialität) der sinnlichen Dinge zu empfinden, ist leicht einzusehen. Denn auch die Undurchdringlichkeit der Körper, auf die sich der Gegner des Apriori vielleicht berufen möchte, wird nur durch Tast-, Muskel- und Innervationsempfindungen[11]) erkannt. Diese Empfindungen aber haben, wie alle anderen Empfindungen, nur Subjektives zum Inhalte, nimmermehr die Substantialität des betasteten und dem Druck widerstehenden Objekts. Und was sonst zum Begriffe der Undurchdringlichkeit gehört, geht über alles Empfinden hinaus, ist lediglich Denkinhalt. Die Einfachheit aber des Substanzbegriffes ist allerdings nicht so leicht ersichtlich, und zwar zufolge eines Umstandes, der oben schon berührt wurde. — Wenn nämlich zum Wesen des Erkenntnissvermögens ein systematischer Zusammenhang einfacher Vorstellungen a priori gehören sollte, so wäre damit unmittelbar gesagt, dass diese Vorstellungen oder Begriffe[12]) auf einander hinwiesen, sodass ein aus dem Zusammenhange dieses Systems herausgenommener Begriff für sich allein eigentlich garnicht gedacht werden könnte. Andererseits aber würde dieses Auf-einander-hinweisen gar keinen Sinn haben, wenn die einzelnen einfachen Begriffe oder Kategorien in lauter Beziehungen zu einander zerflössen, blos aus Beziehungen beständen, ohne eigenen Gehalt zu besitzen. Denn dann hätten wir zwar Beziehungen, aber Nichts, was sich bezöge. Jede einzelne Kategorie müsste vielmehr ein ihr specifisch charakteristisches Begriffsmoment zum eigenen Selbst, gleichsam zum festen substantiellen Kern haben. Dieser Kern wäre gleichsam der bleibende Ausgangs- und Mittelpunkt für alle ihre Beziehungen zu den anderen Kategorien. Und diese Unterscheidung zwischen dem begrifflichen Kernpunkte einer Kategorie und ihren Beziehungen nach Aussen thäte ihrer Einfachheit eben so wenig Eintrag, als das bei einem Atom der Fall ist, wenn seine Kräfte von ihm selbst als ihrem substantiellen Ausgangspunkte unterschieden werden. Wohl aber würde die Einfachheit einer Kategorie verloren gehen, wenn in ihr mehrere begriffliche

---

[11]) Vgl. W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 2. Aufl. 1880, I, S. 372 ff.

[12]) Die Produkte sowohl des Empfindens als des Denkens bezeichnen wir als Vorstellungen. Das Wort Begriff aber gebrauchen wir in engerem Sinne. Es hat stets eine Beziehung auf das Denken: Begriffe im eminentesten Sinne sind alle Vorstellungen a priori; Vorstellungen aber ohne zu Grunde liegendes Denken nennen wir nie Begriffe.

Mittelpunkte unterschieden werden könnten. Und grade diese Möglichkeit in concreto als vorhanden oder als nicht vorhanden zu erkennen, wäre erst die ganze Schwierigkeit, die ein System von Kategorien nothwendig einschliessen würde. Denn um eine Kategorie zu denken, müsste ich dann die Beziehungen ihres begrifflichen Kernpunktes K zu den Kernpunkten K_1, K_2, K_3 . . . der anderen Kategorien mitdenken d. h. ich müsste, da im Denken der Beziehung z. B. von K zu K_1 auch K_1 gedacht wird, die K_1, K_2, K_3 . . . selbst mitdenken. Da nun die Sprache grade nicht zum Zweck der Begriffszergliederung ausgebildet ist, so ist begreiflich, dass es grosse Schwierigkeiten machen würde, in einem solchen System die einfachen Begriffsmomente so scharf aus einander zu halten, dass ein Zusammenfliessen mehrerer zu einem scheinbar einfachen Kernpunkte, zu einer einzigen Kategorie verhindert würde. Und unter diesen Schwierigkeiten hätte dann natürlich auch der Substanzbegriff zu leiden. — Aber daraus folgt doch nicht, dass ein solches System von Kategorien nicht zum Wesen des Erkenntnissvermögens gehöre! Es wird im Folgenden vielmehr der Versuch gemacht werden, den systematischen Grundbau des Denkens insoweit darzulegen[13]), als es hier erforderlich ist. Und dabei wird sich dann auch zeigen, dass es allerdings ein einfaches Begriffsmoment giebt, das den specifischen Charakter des Substanzbegriffs ausmacht, dass dieser Begriff also in der That Kategorie, a priori ist. Für jetzt aber genügt folgende Erwägung. Der Substanzbegriff, seinem Inhalte nach frei von jeder Empfindung, ist entweder einfach, oder zusammengesetzt. In ersterem Falle ist er a priori. In letzterem ist seine Zusammensetzung entweder willkürlich, oder auch a posteriori gefordert, oder nach der Natur des Denkens nothwendig. Ist sie letzteres, ist sie also eine unmittelbare Folge aus dem Wesen des Erkenntnissvermögens selbst, so ist er ebenfalls a priori. Ist seine Zusammensetzung aber nicht nothwendig durch die Natur des Erkenntnissvermögens gegeben, so sind doch wenigstens die einfachen Begriffe, aus denen er zusammengesetzt ist, a priori. Dass in diesem Fall aber die Art ihrer Zusammensetzung nicht denknothwendig ist, würde doch die Unvermeidlichkeit des Substanzbegriffs und die Sicherheit der Erfahrungswelt gewiss nicht erhöhen. In jedem Falle enthält also mit dem Substanzbegriffe die Erfahrung ein Apriori.

---

[13]) Das System der Kategorien vollständig darzustellen, hab' ich versucht in meinem Grundriss der Logik und Metaphysik etc.

Nicht weniger werthvoll für die Erfahrung ist der Causalitätsbegriff. Auch dieser wird sich als a priori ergeben. — Der Begriff der Ursache, lehrt Kant, kann gar nicht durch „Absonderung" aus der Erfahrung entspringen, sondern er muss „entweder völlig a priori im Verstande gegründet sein, oder als ein blosses Hirngespinnst gänzlich aufgegeben werden . . . Denn dieser Begriff erfordert durchaus, dass Etwas, *A*, von der Art sei, dass ein Anderes[14]), *B*, daraus nothwendig und nach einer schlechthin allgemeinen Regel folge . . . .; daher der Synthesis der Ursache und Wirkung auch eine Dignität anhängt, die man gar nicht empirisch ausdrücken kann, nämlich dass die Wirkung nicht blos zu der Ursache hinzukomme, sondern durch dieselbe gesetzt sei und aus ihr erfolge"[15]). Wir müssen in der That zugeben, dass „der Begriff einer Ursache . . offenbar den Begriff einer Nothwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung"[15]) enthält. Aber ist damit denn, fragt man vielleicht, so sonderlich viel gesagt? Wenn *A* als Ursache von irgend Etwas angesehen wird, so ist damit unmittelbar gesagt, dass von *A* Wirkungen ausgehen, Ursache-sein und Wirkungen-haben ist genau Dasselbe. Dass jede Ursache Wirkungen hat, ist ein selbstverständlicher, ein identischer Satz. Und da kann man allerdings, wie bei jeder leeren Tautologie noch umständlicher sagen: jede Ursache hat nothwendig Wirkungen! Es ist war, diese Nothwendigkeit ist nur jene logische Nothwendigkeit, die als Prinzip der Identität und des Widerspruchs unser Denken durchweg beherrscht. Aber es ist doch wohl zweierlei, ob ich sage: der Begriff einer Ursache enthält nothwendig den Begriff einer Wirkung (*T*), oder ob ich sage: Der Begriff einer Ursache enthält nothwendig den Begriff einer Nothwendigkeit der Wirkung (*U*)! Und nur das Letztere sagt Kant. Das Adverb „nothwendig" drückt im Satze *T* nur jene logische Nothwendigkeit aus, jene Selbstverständlichkeit, deren besondere Hervorhebung ebensogut auch unterbleiben kann. Dagegen kann im Satze *U* schon das „nothwendig" gar nicht beanspruchen, dass der Inhalt von *U* so unmittelbar selbstverständlich sei, sodass es ganz angemessen ist, dass Kant blos „offenbar„ schreibt. Und vollends die „Nothwendigkeit" in *U*! Sie ist vielmehr jene reale Nothwendigkeit, die das gesammte Naturgeschehen in

---

[14]) Vgl. m. Schr. Die Philosophie J. Kants etc. Ib, S. 187 f. (Wie soll ich es „verstehen, dass, weil Etwas ist, etwas Anderes sei?": 1763) u. A.

[15]) W. W. III, S. 110 f. 35. Vgl. 135 f. 178. 574 f. IV, S. 365 u. A.

unfehlbarer Sicherheit beherrscht. Indem nämlich der Begriff der Ursache dazu dient, den Eintritt von Veränderungen begreiflich zu machen, so ist damit, dass eine bestimmte Veränderung *B* „aus“ der Ursache *A* „erfolgt“ und „durch dieselbe gesetzt“ ist, *A* als hinreichender Grund für das Eintreten von *B* hingestellt, sodass durch *A* vollständig begreiflich wird, weshalb überhaupt eine Veränderung und grade diese und keine andere eintrat. Und weil dem so ist, deshalb geht *B* mit Nothwendigkeit aus *A* hervor. Denn wäre durch das Dasein von *A* das Dasein von *B* nicht nothwendig gegeben, so wäre umgekehrt das Dasein von *B*, wenn es gegben ist, durch das Dasein von *A* nicht hinreichend erklärt: *A* wäre vielleicht nothwendige, aber nicht hinreichende Bedingung für *B*; man könnte nicht sagen, dass *B* „durch“ *A*, d. h. durch *A* allein „gesetzt“ sei; *A* wäre eine Ursache, die nicht zu wirken brauchte, also in Wahrheit nicht die ganze und volle Ursache von *B*. Diese Nothwendigkeit treibt mit unendlicher Energie von der Ursache zur Wirkung fort, lässt die Wirkung, da diese „durch“ die Ursache gesetzt wird und „aus“ ihr erfolgt, eigentlich schon mit und in der Ursache gegeben sein[16]), sodass *A* erst dann mit vollem Recht „Ursache“ von *B* genannt werden darf, wenn es *B* mit Nothwendigkeit bewirkt. Und diese Nothwendigkeit, die demnach unmittelbar zum Wesen des Begriffs „Ursache“ gehört, ist es eben, wodurch aller Mechanismus seine harte, unwiderstehliche Consequenz erhält. — Nur ist diese Nothwendigkeit sehr wohl zu unterscheiden von derjenigen, die oben nicht als „sicheres Kennzeichen“ des Apriori anerkannt werden konnte. Die im Begriffe Ursache enthaltene Nothwendigkeit vermag als diese nicht die Anwendung dieses Begriffes auf jede Veränderung, nicht das Urtheil, dass jede Veränderung eine Ursache habe, als nothwendig zu rechtfertigen. Denn damit, dass ich eine bestimmte Veränderung als Wirkung einer Ursache, als mit Nothwendigkeit aus einer Ursache hervorgehend ansehe, ist ja noch gar nicht gesagt, dass jede Veränderung ebenso angesehen werden müsse. Und daher gilt denn auch umgekehrt, was oben über die Unsicherheit der von einem Urtheil beanspruchten Nothwendigkeit bemerkt wurde, nicht von der zum Begriff Ursache gehörigen Nothwendigkeit. Die letztere lässt sich vielmehr unmittelbar constatiren, und dieses Constatiren ist nur

---

[16]) Vgl. m. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ia, § 6, 9. Anm. („posita enim ratione determinante non poni rationatum, absurdum est“).

ein specieller Fall der Aufmerksamkeit auf den empirisch nicht ableitbaren Inhalt eines Begriffes, d. h. des Hinweises auf sein Freisein von Empfindungen. Aber so unleugbar dieses Freisein beim Causalitätsbegriff ist, so wenig ist doch bis jetzt ersichtlich, ob er ein einfaches, ihm specifisch charakteristisches Begriffsmoment besitzt, ob er also Kategorie, a priori ist. Doch wird auch diese Apriorität im Folgenden gesichert werden, während für jetzt dieselbe Betrachtung, wie oben beim Substanzbegriffe[17]), genügt, um einzusehen, dass auch mit dem Causalitätsbegriffe auf alle Fälle ein Apriori in die Erfahrung gebracht wird.

Ob die Erfahrung auch Urtheile a priori einschliesst, könnten wir nach Obigem nur dann mit Sicherheit beantworten, wenn uns der systematische Bau des Erkenntnissvermögens vorläge. Und so wird denn unsere nächste Aufgabe sein, das System der Kategorien zugleich mit den etwa unmittelbar aus ihm sich ergebenden Urtheilen und zusammengesetzten Begriffen insoweit zu suchen, als hier nothwendig ist. Bevor wir jedoch dieser Aufgabe näher treten, müssen wir erst noch bei Kant verweilen, da dieser seiner Erkenntnisstheorie eine Wendung giebt, die jede Erkenntniss des Übersinnlichen, trotz des Apriori, als unmöglich erscheinen lässt.

§ 4. Die erkenntnisstheoretische Berechtigung der Philosophie des Selbstbewusstseins als der Philosophie des Übersinnlichen.

Ein System der Kategorien stellt auch Kant auf, geleitet von seiner Tafel der Urtheilsformen[1]). Und er legt grossen Werth auf diesen systematischen Charakter seiner „Tafel der Kategorien": diese Tafel ist „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen, . . . und nicht rhapsodisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden"[1]).

Wenn nun aber die Tafel der Urtheilsformen weder vollständig noch systematisch war? Oder wenn die „transscendentale Logik" zur Ableitung der Kategorientafel, wie beim „unendlichen Urtheile", so überhaupt „auch nach dem Werthe oder Inhalte" der Urtheile[2]) zu fragen hätte? Und zwar solange zu fragen hätte, als

---

[17]) S. o. den Text nach der 13. Anm.

[1]) S. W. W. III, S. 94 ff. 100 ff. Vgl. 90. 92. 172. IV, S. 56 u. A.

[2]) S. W. W. III, S. 95, M.

in diesem Inhalte noch Spuren der Thätigkeitsformen zu finden sind, in denen der Verstand die ihm allein gegebenen Empfindungselemente verarbeitet hat? Wir werden zugeben müssen, dass die „unendlichen Urtheile“ Kants sehr geeignet sind, den (übrigens bei allen qualitativen Bestimmungen unentbehrlichen) Begriff der qualitativen Grenze als reinen Verstandesbegriff sichtbar zu machen. Sie sind dies insofern, als z. B. in dem Satze: die Seele ist etwas Unsterbliches, unter dem Unsterblichen nach Kant's Auffassung[3]) nicht Nichts, sondern Etwas, aber doch ein nur verneinend bestimmtes Etwas verstanden wird. Aber das weitere Eingehen auf den möglichen Inhalt des Prädikates eines Urtheils würde z. B. auf die verschiedenen Arten der Zeitwörter und damit auf die Begriffe der Veränderung, der Bewegung u. A. führen, auf Begriffe, die den Charakter der Kategorie zu beanspruchen ebenso berechtigt sein dürften, als die bei Kant dem „unendlichen Urtheil“ entsprechende Limitation.

Wir werden ferner, im Ganzen genommen, auch folgende Gedanken Kant's zugeben müssen. „Dasselbe Verfahren“, wie im disjunctiven Urtheile, beobachtet der Verstand, „wenn er ein Ding als theilbar denkt“: „wie die Glieder der Eintheilung“ im eingetheilten Begriffe „einander ausschliessen und doch in einer Sphäre verbunden sind, so stellt“ sich der Verstand die Theile des Dinges vor „als solche, deren Existenz (als Substanzen) jedem auch ausschliesslich von den übrigen zukommt“, und „doch als in einem Ganzen verbunden“. Und wie die Theile des eingetheilten Begriffes „als einander coordinirt, nicht subordinirt“ gedacht werden, „sodass sie einander nicht einseitig, wie in einer Reihe, sondern wechselseitig, als in einem Aggregat, bestimmen“[4]), so wird „in einem Ganzen der Dinge“ eine „ähnliche Verknüpfung“ gedacht, indem „nicht eins, als Wirkung, dem andern, als Ursache seines Daseins, untergeordnet, sondern zugleich und wechselseitig als Ursache in Ansehung der Bestimmung der andern beigeordnet wird“[5]). Aber dann müssten

---

[3]) In Wahrheit aber dürfte „Unsterbliches“ die eminent positive Bedeutung des alle Zeit Überdauernden haben. Vgl. Kant selbst, W. W. II, S. 83 („Unlust — etwas Positives“: 1763).

[4]) Indem, „wenn ein Glied der Eintheilung gesetzt wird, alle übrigen ausgeschlossen werden und .. umgekehrt“. Vgl. auch III, S. 96, u. („Das Erkenntniss aus einer dieser Sphären wegnehmen — sich wechselseitig einander ausschliessen“ etc.).

[5]) W. W. III, S. 104. Vgl. m. Schr. Die Philosophie J. Kants etc. Ib, S. 254. 264, u. (1770).

doch zwei von einander scharf zu unterscheidende Kategorien[6]) aus dem disjunctiven Urtheile hergeleitet werden: die dynamische Kategorie der „Wechselwirkung" und eine Kategorie, die blos das „Verfahren" des Verstandes bezeichnete, „wenn er ein Ding als theilbar denkt". Letztere würde nur das rein geometrische (resp. arithmetische), von allen causalen Momenten noch freie Zerfallen eines Ganzen in seine Theile zum Ausdruck bringen und zu den Kategorien der Quantität in innigster Beziehung stehen. Auch ist zu beachten, dass diese beiden Kategorien das „Verfahren" des Verstandes im disjunctiven Urtheile noch nicht völlig erschöpfen. Es wird zwar möglich sein, dass Jemand z. B. bei dem Urtheile: diese beiden Linien sind entweder gleich oder ungleich, mit seinen Gedanken ganz in sein Objekt vertieft, blos thatsächlich unter der Herrschaft seiner Denkgesetze steht. Er wird sich dann des Grundes für dieses Entweder-oder nicht bewusst und denkt so auch nicht daran, dass „gleich" und „ungleich" selbst es sind, die sich gegenseitig ausschliessen und auch ergänzen. Wird Letzteres aber mitgedacht (wie es bei einem Denken, das seine Begriffe, bei klarem Bewustsein, möglichst zu Ende denkt, unzweifelhaft der Fall ist und wie es bei der Herleitung der Kategorie „Wechselwirkung" vom disjunctiven Urtheile so wie so vorausgesetzt werden muss), so fragt sich, welcher Art ist doch die Wechselwirkung, die im gegenseitigen Sich-ausschliesen-und-ergänzen von „gleich" und „ungleich" enthalten ist? Sie ist keine Wechselwirkung zwischen Substanzen oder deren realen Zuständen, sondern eine Wechselwirkung zwischen blos möglichen[7]) Bestimmungen, zwischen Bestimmungen, denen nach dem Sinne des disjunctiven Urtheils keine gleichzeitige objektive Realität zukommt. Eine Wechselwirkung also kommt hier in Betracht, die schlechterdings nicht innerhalb der objektiven Wirklichkeit, sondern nur auf dem Boden des Bewusstseins, als blosse Wechselwirkung von Vorstellungen, sich vollzieht, sodass dann das „Verfahren" des Verstandes im disjunctiven Urtheil auch Kategorien einschliesst, die zum Erkennen der Welt des Bewusstseins unentbehrlich sind.

Auch hinsichtlich der übrigen Urtheilsformen liesse sich die Unvoll-

---

[6]) Vgl. W. W. III, S. 103 (Die Tafel der Kategorien lässt sich „in zwei Abtheilungen zerfällen — die der mathematischen, die . . der dynamischen Kategorien").

[7]) Vgl. III, S. 97 („Problematische Urtheile — blos möglich — das disjunctive — nur problematisch" etc.).

ständigkeit der Kantischen Kategorientafel und die vielfache Mangelhaftigkeit ihrer Systematik nachweisen. Um so werthvoller aber sind die „artigen Betrachtungen", die Kant selbst über diese Tafel anstellt. Die „dritte Kategorie" entspringt „allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse . . . . So ist die Allheit (Totalität) nichts Anderes, als die Vielheit als Einheit betrachtet, die Einschränkung [Limiation] nichts Anderes als Realität mit Negation verbunden . . . . Man denke aber ja nicht, dass darum die dritte Kategorie . . . kein Stammbegriff des reinen Verstandes sei. Denn die Verbindung der ersten und zweiten, um den dritten Begriff hervorzubringen, erfordert einen besonderen Actus des Verstandes"[8]). Wenn dieses Verhältniss der dritten Kategorie zu der ersten und zweiten in einem vollständigen System auch nicht durchweg so einfach und unmittelbar sein dürfte, so sind hier die dritten Kategorien doch im Ganzen richtig charakterisirt. Vor Allem aber ist anzuerkennen, dass Kant, bei aller Aufmerksamkeit[9]) auf die innere, inhaltliche Beziehung der Kategorien zu einander, doch die Ursprünglichkeit und selbstständige Eigenart des „Stammbegriffs" auch hinsichtlich seiner dritten Kategorien aufrecht erhält. Hierdurch streift er einigermassen diejenige systematische Anordnung der Kategorien, die sie durch ihren Inhalt sich selbst bestimmen[9]), sodass obige „Betrachtungen" in der That ein, wenn auch noch schwacher Anfang zur immanenten Entwicklung des Systems der Kategorien sind.

Zur „Tafel der Kategorien" steht Kant's „Tafel der Grundsätze" in naher Beziehung, ohne indess unmittelbar aus der ersteren zu folgen. Kant erklärt sich über die Möglichkeit und Tragweite

---

[8]) W. W. III, S. 103: 2. Aufl. Vgl. V, S. 203. Emil Arnoldt, Kants Prolegomena etc. S. 75 f.: Johann Schulze, der Verfasser der „Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Critik der reinen Vernunft" 1784, hatte sich, in einem Briefe vom 21. August 1783, von Kant specielle Aufklärung über die Frage erbeten, ob nicht in den vier Klassen der Kategorien jede dritte Kategorie ein von den beiden ersteren abgeleiteter Begriff sei. Zu Arnold a. a. O. S. 20 muss ich übrigens bemerken, dass auf dem Titelblatte meines Exemplars der zu „Königsberg bei Carl Gottlob Dengel 1784" erschienenen Ausgabe der „Erläuterungen" obiger Name, „Johann Schulze, Königlicher Preussischer Hofprediger" steht, nicht „M. Johann Schultz".

[9]) Aufmerksamkeit auf den Inhalt der Kategorien zeigt sich schon darin, dass die Kategorien der Quantität die umgekehrte Anordnung haben, als die entsprechenden Urtheilsformen. Vgl. auch IV, S. 50 f. und m. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ib, S. 254. 257, u. 264, u. 303 ff.

seiner Urteile a priori vielmehr in einer Weise, die für das Übersinnliche nur ein Glauben, kein Erkennen gelten lässt.

Mit Recht macht Kant bezüglich der Urteile folgenden Unterschied. In einem bejahenden[10]) Urtheile gehört „entweder das Prädikat *B* . . zum Subjekte *A* als etwas, was in diesem Begriffe *A* (versteckterweise) enthalten ist[11]); oder *B* liegt ganz ausser dem Begriffe *A*, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urtheil analytisch, in dem andern synthetisch . . . . Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dieses ein analytisch Urtheil. Denn ich darf" den Begriff Körper „nur zergliedern", um die Ausdehnung darin anzutreffen. „Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz Anderes, als das, was ich in dem blossen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats giebt also ein synthetisch Urtheil"[12]).

Nun wird es freilich von der Entwicklungsstufe eines Menschen, von der Art seiner Thätigkeit und anderen Umständen abhängen, ob ihm: „alle Körper sind schwer," in der That ein synthetisches oder ein analytisches Urtheil ist, und dasselbe wird von allen Urtheilen mit empirischem Subjektsbegriffe gelten[13]). Sagt doch Kant selbst, es sei bei einem empirischen Begriffe, da wir an ihm „nur einige Merkmale von einer gewissen Art Gegenstände der Sinne haben," „niemals sicher, ob man unter dem" betreffenden Worte „nicht einmal mehr, das andere Mal weniger Merkmale . . . denke", sodass „der Begriff . . . niemals zwischen sicheren Grenzen" stehe. Auch werde

---

10) „Denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht." Vgl. W. W. III, S. 149, o. 150. IV, S. 14 f. („Alle analytischen Urtheile beruhen gänzlich auf dem Satze des Widerspruchs — sein Gegentheil in einem analytischen, aber verneinenden Urtheile nothwendig von dem Subjekte verneint, und zwar auch zufolge dem Satze des Widerspruchs").

11) Vgl. W. W. III, S. 39, Z. 11. IV, S. 14. VI, S. 46 ff. VIII, S. 61. 582. III, S. 41, Z. 21 ff. u. A.

12) W. W. III, S. 39 f. Vgl. 42. 45. IV, S. 14. 17 f. 24. VI, S. 43 ff. 49. 61 ff. VIII, S. 59. 64. 108 f. 526. 582 f.

13) Vgl. auch u. den Text zur 60. Anm. und m. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ib, § 8, 80. Anm. § 9, 59. Anm. Dass im Begriffe Körper dessen Schwere deshalb nicht liege, weil Schwere die Beziehung des Körpers zu einem Anderen, zur Erde voraussetze (vgl. Vaihinger, Comm. I, S. 278 f. 267), möchte ich nicht sagen. Denn keine der Sinnesqualitäten, die zum Begriffe des physischen Körpers gehören, kann zu ihrer Verdeutlichung und Erklärung die Beziehung des Körpers zu anderen Körpern entbehren, wenigstens nicht die Beziehung zum Körper des empfindenden Subjekts.

man sich, „wenn z. B. von dem Wasser und dessen Eigenschaften die Rede ist, . . bei dem nicht aufhalten . ., was man bei dem Worte Wasser denkt, sondern“ man schreite „zu Versuchen . ., und das Wort mit den wenigen Merkmalen, die ihm anhängen“, solle „nur eine Bezeichnung und nicht einen Begriff der Sache ausmachen“ [14]). Aber dadurch wird der prinzipielle Werth der Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urtheilen durchaus nicht aufgehoben. Denn die Frage bleibt immer berechtigt, wie kann ich den jeweiligen Besitz meiner Erkenntniss (in synthetischen Urtheilen) erweitern? Und die Beantwortung dieser Frage hat grade das grösste Interesse.

Die synthetischen Urtheile dürfen nämlich, lehrt Kant mit gutem Grunde, „dem Satze des Widerspruchs“ zwar nicht „zuwider sein“, können aber aus diesem Satze nicht „abgeleitet werden.“ Ich muss vielmehr, „ausser dem Begriffe des Subjekts noch etwas Anderes (x) haben . ., worauf sich der Verstand stützt, um ein Prädikat, das in jenem Begriffe nicht liegt, doch als dazu gehörig zu erkennen.“ „Bei empirischen oder Erfahrungsurteilen hat es hiermit gar keine Schwierigkeit. Denn dieses x ist die vollständige Erfahrung von dem Gegenstande,“ den ich mittels des „nur einen Theil dieser Erfahrung ausmachenden“ Subjektsbegriffes denke. Weil der Subjekts- und der Prädikatsbegriff „beide . . als Theile“ dieser Erfahrung „zu einander, wiewohl nur zufälligerweise, gehören,“ deshalb kann ich sie in einem synthetischen Urtheile mit einander verbinden. „Aber bei synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Hülfsmittel ganz und gar . . . Man nehme den Satz: alles, was geschieht, hat eine Ursache. In dem Begriffe von etwas, das geschieht,“ ist der Begriff einer Ursache „gar nicht mitenthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen“? Was ist hier jenes x? „Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit grösserer Allgemeinheit, als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Nothwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus blossen Begriffen die zweite Vorstellung zu der ersteren hinzufügt“ [15]).

Aber so wichtig es ist, dass diese Frage aufgeworfen wird, so wenig können wir doch an dieser Stelle so kurzweg die Behauptung

---

[14]) W. W. III, S. 486. Vgl. o. 13. Anm.

[15]) W. W. III, S. 40 ff. Vgl. 150 f. 178. 192. 206. IV, S. 17 ff. VI, S. 47 f. 56 ff. 62 f. VIII, S. 526 ff. 538 u. A.

gelten lassen, dass es in der That synthetische Urtheile a priori gebe. Eine Synthesis enthalten, streng genommen, schon die analytischen Urtheile und deren Princip, der Satz der Identität und des Widerspruchs. Insofern nämlich, als das Urtheil als solches eben mehr ist, als das Denken des Subjektsbegriffes. Dass diese Synthesis aber a priori ist, dass das Princip der Identität und des Widerspruchs nicht deshalb gilt, weil der Erfahrung gemäss die Dinge mit sich identisch seien, oder auch weil die in diesem Princip geforderte Art der Verstandesthätigkeit, obzwar ursprünglich durch Zufall oder Willkür entstanden, doch durch eine Gewohnheit von Jahrtausenden befestigt und unentbehrlich geworden sei, ist das so absolut gewiss? Zur vollen Sicherheit wird die Apriorität dieser Synthesis vielmehr erst dann kommen können, wenn sich diese Synthesis auf diejenigen Beziehungen zurückführen lässt, in denen gewisse zu jedem (bejahenden oder verneinenden) Urtheile erforderliche Kategorien ihrem Inhalte nach zu einander stehen (s. u. § 23). Um so vorsichtiger werden wir daher sein müssen mit der Apriorität synthetischer d. i. solcher Urteile, bei denen ausser der eben besprochenen Synthesis (die allen Urtheilen gemeinsam ist und in der Copula nothwendig zum Ausdruck kommt) noch Begriffe oder begriffliche Beziehungen im Prädikate in Betracht kommen, die im Subjektsbegriffe nicht enthalten sind[16]). Dass Kants Beispiel: alles, was geschieht, hat eine Ursache, synthetisch ist und nicht auf Erfahrung beruht, geben wir zu. Dass dieser Satz aber a priori sei und aus dem Wesen des Erkenntnissvermögens selbst fliesse, dass seine Nothwendigkeit keine „subjektive", sondern eine „objektive" sei, das bedarf eines eingehenderen Nachweises um so mehr, als er der Willensfreiheit, die doch ebenfalls Anerkennung beansprucht, zu widersprechen scheint. Und nicht besser steht es mit den Beispielen, auf die sich Kant ausserdem beruft, mit den Beispielen aus der Mathematik und aus der Naturwissenschaft[17]).

Doch möge vorläufig die „Nothwendigkeit", mit der allerdings gewisse synthetische Urtheile sich uns aufdrängen, genügende Veranlassung für uns sein, Kant's Beantwortung der Frage, wie solche Urtheile a priori möglich seien, näher zu treten.

---

[16]) Vgl. m. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ib, § 8, 80. Anm. — Was Ernst Laas, Idealismus und Positivismus etc. III, S. 676 f. gegen Windelband bemerkt, hat gegen obige Synthesis im Princip der Identität keine Bedeutung.

[17]) S. W. W. III, S. 42 ff. 157. IV, S. 16 f.

A. Kants Erklärung der a priori synthetischen Urtheile der Mathematik durch die Raum- und Zeitanschauung.

Nachdem Kant die Anschauungen, als unmittelbar auf ihre Gegenstände sich beziehende Vorstellungen, von den Begriffen unterschieden[18]) und Raum und Zeit als Anschauungen a priori hingestellt hat[19]), erörtert er die Möglichkeit derjenigen synthetischen Urtheile a priori, aus denen nach seiner Lehre die „reine Mathematik“ besteht[17]). Die Geometrie bestimmt also „die Eigenschaften des Raumes synthetisch und doch a priori . . . Was muss die Vorstellung des Raumes denn sein, damit eine solche Erkenntniss von ihm möglich sei? Er muss ursprünglich Anschauung sein, denn aus einem blossen Begriffe lassen sich keine Sätze, die über den Begriff hinaus gehen, ziehen . . . . Aber diese Anschauung muss a priori“ sein, weil die geometrischen Sätze a priori sind. Und die Arithmetik, deren Sätze ebenfalls a priori synthetisch sind, bringt ihre „Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande, vornehmlich aber“ kann „reine Mechanik“, die „so viele synthetische Erkenntnisse a priori . . . darlegt“, die Zeitvorstellung nicht entbehren. Denn es ist „der Begriff der Veränderung und mit ihm der Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) nur durch und in der Zeitvorstellung möglich“. Und wäre diese Vorstellung nicht (innere) Anschauung a priori, so könnte „kein Begriff . . . . die Möglichkeit einer Veränderung d. i. einer Verbindung contradictorisch-entgegengesetzter Prädikate (z. B. das Sein an einem Orte und das Nichtsein eben desselben Dinges an demselben Orte) in einem und demselben Objekte begreiflich machen“. Also macht allein die obige Auffassung des Raumes und der Zeit (dass sie Anschauungen a priori sind) die Möglichkeit der reinen Mathematik begreiflich[20]).

Aber was berechtigt Kant, der Anschauung von Raum und Zeit zuzutrauen, dass sie die Synthesen der betreffenden Urtheile zu ermöglichen im Stande sei? Dass sich „aus einem blossen Be-

---

[18]) S. W. W. III, S. 52. 55. 81 f. 114 f. 573. IV, 30. VIII, S. 36 ff. 526 f. 584 f. u. A. Vgl. u. 78. Anm.

[19]) S. W. W. III, S. 58 ff. 64 ff. 92. IV, S. 32. VIII, S. 33 ff. 58. 88. 108 u. A.

[20]) W. W. III, S. 60 f. 66. IV, S. 32. Vgl. IV, S. 29 ff. 33. III, S. 75. 108 u. A.

griffe" keine synthetischen Sätze ziehen lassen, beweisst doch nicht, dass dies bei einer Anschauung möglich sei!

Nach den Prolegomenen[21]) ist es für Kant zunächst eine „Beobachtung", dass die Urtheile der Mathematik „jederzeit intuitiv" seien, indem Alle mathematische Erkenntniss „ihren Begriff vorher in der Anschauung und zwar a priori . . . darstellen müsse, ohne welches Mittel sie nicht einen einzigen Schritt thun" könne[22]). Und nachdem er hieraus dann geschlossen hat, es müsse der Möglichkeit der Mathematik „irgend eine reine Anschauung zum Grunde liegen, in welcher sie alle ihre Begriffe . . . . construiren" könne, ist ihm aus einer solchen „reinen Anschauung" die Möglichkeit der a priori synthetischen Sätze der „reinen Mathematik" aus folgendem Grunde „leicht" erklärlich. „So wie die empirische Anschauung es ohne Schwierigkeit möglich macht, dass wir unsern Begriff, den wir uns von einem Objekt der Anschauung machen, durch neue Prädikate, die die Anschauung selbst darbietet, in der Erfahrung synthetisch erweitern, so wird es auch die reine Anschauung thun, nur mit dem Unterschiede: dass im letzteren Falle das synthetische Urtheil a priori gewiss und apodiktisch" sein wird[23]). Und in der Schrift gegen Eberhard findet sich folgende Parallele. Es beruht die „Erweiterung meiner Erkenntniss durch Erfahrung auf der empirischen (Sinnen-) Anschauung . . . . Nun begreife ich leicht, wenn man mich nur darauf führt, dass, wenn eine Erweiterung der Erkenntniss über meinen Begriff a priori stattfinden soll, so werde, wie dort eine empirische Anschauung, so zu dem letzteren Behuf eine reine Anschauung a priori erforderlich sein"[24]).

Wir müssen zugeben, dass diese Analogie eine gewisse Berechtigung hat. Synthetische Urtheile a posteriori gewinnen wir, über unsere Begriffe hinausgehend, durch Befragung der sinnlich gegebenen Dinge selbst, und ebenso ist zur Erweiterung geometrischer Begriffe unerlässlich, dass wir uns die mit diesen Begriffen gemeinten

---

[21]) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 1783 (W. W. IV, S. 1—131).

[22]) W. W. IV, S. 29. Vgl. III, S. 478. M. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ib, S. 66 f. 69, u. 314 (1763).

[23]) W. W. IV, S. 29 f. Vgl. S. 19 f. 31 f.

[24]) W. W. VI, S. 57. Vgl. S. 59 („synthetische Urtheile überhaupt . . . nicht anders möglich, als unter der Bedingung einer . . . untergelegten Anschauung, welche, wenn sie Erfahrungsurtheile sind, empirisch, sind es synthetische Urtheile a priori, reine Anschauung a priori ist").

Objekte selst anschaulich vorstellen, dass wir diese Begriffe nicht in abstracto denken, sondern „in concreto . . . darstellen oder . . . sie construiren“[23]). Hier wie dort gehört zur Möglichkeit der Synthesis, dass der Subjekts- und der Prädikatsbegriff „Theile eines Ganzen“, dort des empirisch gegebenen Gegenstandes, hier der angeschauten Figur sind. Auch wäre eine auf blosse Anschuung sich gründende Überzeugung von der Richtigkeit eines geometrischen Satzes durchaus vergleichbar der Beobachtung sinnlicher Dinge. Und der Hülfsconstructionen und Versuche kann der Mathematiker so wenig entbehren, als der Physiker der Experimente[25]).

Aber wo bliebe die Exactheit der Geometrie, wenn sich ihre Sätze auf blosse Beobachtung, ja wohl gar auf blosse Messung mittelst des Augenmasses gründeten? Wie der „Erste, der den gleichschenklichten Triangel demonstrirte, . . . fand, dass er nicht dem, was er in der Figur sahe, . . . nachspüren“ müsse, sondern zur Hülfsconstruktion seine Zuflucht nahm[25]), so hätte wohl auch Kant nicht der blossen Anschauung die Überzeugungskraft von der Richtigkeit geometrischer Axiome zutrauen, sondern fragen sollen, ob dieser Anschauung nicht Etwas zu Grunde liege, dessen logische Schärfe und Sicherheit den Verstand voll zu befriedigen vermöge. Hinsichtlich der nicht-geometrischen Sätze der Mathematik aber wird die Anschauung noch weit weniger genügen.

Auf die einzelnen Beispiele Kant's etwas näher eingehend, betrachten wir zunächst die Begriffe der Veränderung und Bewegung, denen die Zeitanschauung, dann die arithmetischen Sätze, denen die Zeit- und die Raumanschauung, und zuletzt die geometrischen Beispiele, denen die Raumanschauung nach Kant zu Grunde liegt.

1. Die Begriffe der Veränderung und Bewegung.

Es ist richtig, eine Veränderung oder eine Bewegung ist „eine Verbindung contraditorisch-entgegengesetzter Prädikate . . . in einem und demselben Objekte“. Auch geben wir vorläufig kurzweg zu, dass die Begriffe der Veränderung und Bewegung „nur durch und in der Zeitvorstellung möglich“ sind (vgl. u. § 23). Aber diese nothwendige Bedingung ist noch keine hinreichende. Um z. B. das Gelbwerden eines im Frühjahr grünen Blattes auch nur als Thatsache denken zu können, genügt es nicht, zwischen

---

[25]) Vgl. W. W. III, S. 15 f. („gleichschenklichten Triangel — Construction — Galilei — Torricelli“ etc.).

das Grün- und das Gelbsein des Blattes eine Zeit als leere Form zu setzen. Es muss vielmehr das Sein des Blattes selbst den fliessenden Charakter des Werdens, der Veränderung in sich bekommen, durch den Begriff des Übergehens der Qualitäten in einander vertieft werden. Das wird aber bei näherer Betrachtung[26]) nichts Anderes heissen können, als dass der Verstand aus sich selbst die Begriffe, Kategorien der Veränderung, des Werdens etc. zur Auffassung des Blattes heranbringen muss. Dann werden diese Begriffe, obwohl sie „contraditorisch-entgegengesetzte Prädikate“ mit einander verbinden, dem Verstande doch deshalb nothwendig „begreiflich“ sein, weil sie als Kategorien zu seinem eigensten Wesen gehören. Und so sehr Kant hier auch betont, dass „kein Begriff, welcher es auch sei,“ [20]), diese Begreiflichkeit gewähren könne, so lehrt er in den „artigen Betrachtungen“ über seine Kategorientafel doch selbst, dass z. B. die „Einschränkung nichts Anderes als Realität mit Negation verbunden“ sei[27]), ohne an der Begreiflichkeit dieser Verbindung Anstoss zu nehmen.

Diese Inconsequenz steht natürlich in engem Zusammenhange damit, dass Kant über die Begriffe der Veränderung und Bewegung nicht zur Klarheit gekommen ist, indem sie für ihn bald a posteriori, bald a priori sind. Der „zur Sinnlichkeit gehörige“ Begriff der Bewegung, der Raum und Zeit „vereinigt“, setzt „etwas Empirisches . ., Wahrnehmung von etwas Beweglichem voraus. Im Raume, an sich selbst betrachtet, ist aber nichts Bewegliches; daher das Bewegliche etwas sein muss, was im Raume nur durch Erfahrung gefunden wird, mithin ein empirisches Datum. Ebenso kann die „transscendentale Ästhetik nicht den Begriff der Veränderung unter ihre data a priori zählen; denn die Zeit selbst verändert sich nicht, sondern Etwas, das in der Zeit ist“ und nur durch Erfahrung gefunden werden kann[28]). Hiernach sind Bewegung und Veränderung also empirische Begriffe[28]). — Aber mit welchem Recht? Raum und Zeit setzen ja

---

[26]) Vgl. m. Inauguralschrift: Wie sind die synthetischen Urtheile der Mathematik a priori möglich? Halle 1869, § 30 f. und m. Log. § 27. 50 und u. § 23, B.

[27]) S. o. 8. Anm. nebst zugehörigem Texte.

[28]) W. W. III, S. 71. Vgl. S. 34: „Veränderung ein Begriff, der nur aus der Erfahrung gezogen werden kann“. 101: „ein empirischer (motus)“. 128 („Bewegung eines Objekts im Raume — nur durch Erfahrung . . . Aber Bewegung, als Beschreibung eines Raumes, ist ein reiner Actus der successiven Synthesis“ etc.). IV, S. 44.

ebenso „Wahrnehmung“ d. i. Empfindung von Etwas voraus, das als Räumliches oder Zeitliches angeschaut werden kann (denn „dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel“)[29]. Und ob die Anschauungen von Raum und Zeit „an sich selbst“ wirklich leer sind, oder ob sie ihre Bedeutung nur hinsichtlich eines Inhaltes haben, der als räumlich und zeitlich ausgedehnt und auch als veränderlich und beweglich gedacht werden kann, das ist erst noch die Frage. Und nach Kant selbst lassen sich den Kategorien der Modalität[30]) die „reinen aber abgeleiteten Verstandesbegriffe“ „des Entstehens, Vergehens, der Veränderung u. s. w. unterordnen“[31]). Und auch der „Begriff der Bewegung, als Veränderung des Ortes im Raume“, giebt ein Beispiel ab für „abgeleitete, . . . sinnlich [sc. durch „reine Sinnlichkeit“] bedingte Begriffe a priori“[32]). — Nur dürfte, wie die Verbindung von Realität und Negation zur Einschränkung, so auch die Verbindung von So-sein und Nicht-so-sein zur Veränderung, oder von Da-sein und Nicht-da-sein zur Bewegung „einen besonderen Actus des Verstandes“ erfordern[27]).

Wir werden also die Begreiflichkeit der reinen Verstandesbegriffe der Veränderung und Bewegung nicht in der Zeitanschauung, sondern vielleicht umgekehrt die Begreiflichkeit der Zeitanschauung im Verstande zu suchen haben. Dadurch nämlich zu suchen haben, dass wir diejenigen Kategorien nachweisen, die zur Ausbildung der Zeitanschauung beigetragen haben und bei und in dieser Anschauung auch nach vollendeter Ausbildung thatsächlich noch gedacht werden.

Wäre Letzteres nicht der Fall, wäre vielmehr die fertige Vorstellung der Zeit wirklich nur gedankenloses Anschauen einer leeren Form, so würde z. B. die Unterscheidung zwischen vergangener und zukünftiger Zeit und damit die Zeitanschauung selbst unmöglich sein. Was Einem im Raume zufälligerweise als Rechts

---

[29]) W. W. III, S. 33. Vgl. o. § 3 den Text nach 4).

[30]) Nämlich den Kategorien: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit.

[31]) W. W. III, S. 101, u. Kant fährt hier nach Obigem fort: „Die Kategorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit [das sind nach dem Vorhergehenden z. B. „quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul“] oder auch unter einander verbunden, geben eine grosse Menge abgeleiteter Begriffe a priori.“ Vgl. u. 32. Anm.

[32]) W. W. VIII, S. 533 (Die Veränderung ist auch hier ein Beispiel für die „abgeleiteten . . reinen Verstandes- . . Begriffe a priori“). Vgl. o. 31. Anm.

oder Links, Oben oder Unten etc. gilt, ist für die Vorstellung des (leeren) Raumes selbst ganz gleichgültig. Der Zeit aber ist (zum Unterschiede von der geraden Linie) das Fortschreiten von der Vergangenheit zur Zukunft wesentlich. Ich kann zwar im Gedächtniss und in der Geschichte, die entgegengesetzte Richtung einschlagend, von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückgehen, aber die Zeit selbst gilt nur als fortschreitend von der Vergangenheit zur Gegenwart oder Zukunft, Vorher und Nachher können nicht (wie Oben und Unten etc.) vertauscht werden. Könnte man nun, wie Kant lehrt, „ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen“[33]), so würde der blossen Anschauung einer übrig bleibenden leeren Zeit aller Inhalt fehlen, mittelst dessen das Vorher und Nachher unterschieden werden könnten, und das Angeschaute wäre in Wahrheit gar keine Zeit mehr. Denn stellt man sich in dieser Anschauung (um die Zeit nicht mit der geraden Linie zu verwechseln) etwa ein möglichst ins Abstrakte verflüchtigtes „gleichmässiges Fliessen“[34]) oder Fortschreiten vor, so wird dadurch zwar der Unterschied des Vorher und Nachher möglich, aber die Vorstellung dieses Fliessens selbst macht Schwierigkeiten. Was da fliesst, könnte nur die Zeit selbst sein, kein von ihr Verschiedenes, da alle „Erscheinungen“ aus ihr weggenommen sein sollen. Dass aber die leere Zeit selbst fliesse, könnte nur Sinn haben, wenn dabei von allen räumlichen und verwandten Beziehungen (von den verschiedenen Orten, die sonst ein Fliessendes nach einander einnimmt etc.) abstrahirt und lediglich die Seite der zeitlichen Aufeinanderfolge, des Nacheinanderseins gemeint wird. Um aber die Aufeinanderfolge der Momente der fliessenden Zeit sich vorstellen zu können, dazu würde entweder erforderlich sein, das Nacheinander der Zeitmomente als in einer Zeit verlaufend, d. h. die fliessende Zeit als in einer anderen Zeit fliessend anzuschauen. Oder es müsste die Vorstellung des Nacheinander realisirbar sein ohne die Anschauung einer Zeit, in der es sich entfaltete (es müsste also auch falsch sein, dass „nur in der Zeit .... contradictorisch-entgegengesetzte Bestimmungen in einem [sich ändernden] Dinge, nämlich nach einander anzutreffen“ seien)[35]). Es müsste in letzterem Falle das Nacheinander vielmehr

---

[33]) W. W. III, S. 65. Vgl. II, S. 406 ff. Über das Verhältniss der Kategorien zur Zeitvorstellung bei Kant s. u. § 23, Anf.

[34]) Vgl. m. Schr. Die Philos. J Kants etc. I b, § 11, 11. Anm.: „Tempus Absolutum .... aequabiliter fluit“ (Newton).

[35]) S. W. W. III, S. 66. Wollte man hier einwenden, es sei zweierlei, ob es

zeitlich sich selbst genügen, selbst die Zeit einschliessen, sodass jene fliessende Zeit noch eine Zeit in sich enthielte, die nun erst die wahrhaft leere Zeit wäre. In Wahrheit aber deuten beide Fälle darauf hin, dass die Vorstellung einer leeren Zeit isolirt und für sich gar nicht realisirbar ist, dass, wie jede Form, so auch die Zeit Sinn und Bedeutung nur hat in Beziehung auf ihren realen Inhalt. Denn obwohl wir versuchten, das Fliessen oder Fortschreiten einer leeren Zeit uns vorzustellen, wandelte sich dieses Fliessen doch unwillkürlich in ein, wenn auch noch so verblasstes reales Geschehen, indem das Fliessende, von der Zeit sich trennend, zu einem realen Gehalte sich verdichtete, dessen Fluss die Zeit als seine Form entweder an sich (im ersten), oder (im zweiten Falle) in sich hatte. Und dieses reale Geschehen ist es grade, das, wie wir (u. § 23) zu zeigen hoffen, die Unterscheidung des Vorher und Nachher und damit überhaupt die Vorstellung der Zeit erst möglich macht, seinerseits aber ohne Kategorienthätigkeit gar nicht greifbar ist.

2. Die arithmetischen Sätze.

Dass ferner die Arithmetik ihre Zahlbegriffe „in der Zeit zu Stande" bringt, kann der Zeitvorstellung nimmermehr den Charakter des Transscendentalen verleihen[36]). Denn der „Begriff der Zeit geht", wie Kant 1770 selbst bemerklich macht, „nicht ein in den Begriff" der Zahl selbst, sondern dient nur „als Mittel"

---

sich um das Nacheinander von Zeitmomenten, die doch selbst schon etwas Zeitliches seien, oder um das Nacheinander von Zuständen eines sich ändernden Dinges handle, so würde Folgendes übersehen. Diese Zeitmomente müssen consequenterweisse mathematisch punktuell sein, dürfen keine Zeit mehr einschliessen, sondern können die Zeit nur ausser sich, nur in ihrem Nacheinander haben, wenn überhaupt das Fliessen, Fortschreiten, Aufeinanderfolgen oder Nacheinandersein ein wesentliches und unentbehrliches Charakteristicum der Zeit sein soll. Denn schlössen jene Zeitmomente M_1 noch irgend eine, wenn auch noch so kleine Zeit Z ein, so wäre dieser Zeit Z ebenfalls das Nacheinandersein von Momenten M_2 wesentlich (da Z sonst nicht Zeit, sondern etwa grade Linie wäre), und wären auch die M_2 noch zeitlich ausgedehnt, so würde von ihnen dasselbe gelten, etc. in infinitum. Dann würde aber das gesammte in den M_1, M_2 etc. enthaltene Nacheinandersein oben nicht weniger gemeint sein, als das zwischen den M_1 liegende.

[36]) S. o. den Text nach d. 19. Anm. Vgl. III, S. 49 („Ich nenne alle Erkenntniss transcendental, die sich ... mit unserer Erkenntnissart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt"). 60. 85. 116 u. A.

der Bildung dieses Begriffs[37]). Zum Zählen brauchen wir Zeit, auch brauchen wir Menschen zu allem Erkennen einen Organismus, durch dessen Afficirtwerden wir zu Empfindungen kommen. Sodass, wenn die Vorstellung der Zeit als transscendentale Bedingung der Arithmethik gelten sollte, mit demselben Recht auch die Vorstellung etwa der Blutcirculation oder des Verdauungsapparates fordern könnte, als transscendentale Bedingung der Logik angesehen zu werden.

Näher scheint es zu liegen, der Raumanschauung transscendentale Bedeutung für die Arithmetik beizulegen. Denn es ist unleugbar, dass diese Anschauung für den Aufbau des Zahlensystems und für die Ausführung von Rechnungen ein sehr werthvolles Hülfsmittel ist. Und so betont denn auch Kant, man möge seinen „Begriff . . einer . . möglichen Summe“ von Sieben und Fünf „noch so lange zergliedern“, so werde man „doch darin die Zwölf nicht antreffen“, man müsse vielmehr „die Anschauung zu Hülfe nehmen . . ., etwa seine fünf Finger . . . . . Ich nehme zuerst die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hülfe nehme, so thue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zur Zahl 7 und sehe so die Zahl 12 entspringen“ und den synthetischen Satz $7 + 5 = 12$ zum Vorschein kommen[38]). Aber ist diese Anschauung denn auch die Grundlage für die logische Sicherheit der arithmetischen Urtheile? Sind denn diese Urtheile überhaupt synthetisch? Dies zu erörtern beschränken wir uns auf die Addition, die Grundlage alles Rechnens, und zwar auf solche Additions-Urtheile, deren Subjekt aus zwei Summanden besteht und deren Prädikat in Einer Zahl die Summe angiebt.

Beim Denken des Subjekts oder Prädikats arithmetischer Urtheile kommt es natürlich nicht auf die gesprochenen oder geschriebenen Zahlzeichen, sondern lediglich auf das an, was mit diesen bezeichnet wird. Dies vorausgesetzt, werden sich hier sowohl identische, als analytische Urtheile finden lassen. Identisch sind alle arithmetischen Urtheile, die lediglich Definitionen von Zahlen sind[39]), und analytische dürften bei ganz kleinen Zahlen

---

[37]) S. m. Schr. Die Philos. J. Kants Ib, S. 270, o. 263, u. 251 ff. Wohl aber dürften Kategorien in den Begriff der Zahl eingehen, die auch in der Zeitvorstellung enthalten sind (s. m. Log. I. Abschn.).

[38]) S. W. W. III, S. 43 f. IV, S. 16 f. Vgl. u. 46. Anm.

[39]) Da ich z. B. 2 nur durch $1 + 1$ denken kann, so ist nicht nur $2 = 1 + 1$,

möglich sein. Bei letzteren werden sich nämlich die bezeichneten Einheiten, ohne Hinzunahme von besonderen räumlichen oder numerischen Gruppierungen, unmittelbar als zu einem in sich gleichmässigen Quantum verbunden vorstellen lassen. Und sofern und solange das von allen in Betracht kommenden Zahlen gilt, ist das betreffende Urtheil analytisch[40]), mit Ausnahme des einfachsten Falles, dass jeder der beiden Summanden des Subjekts die Einheit (1) selbst ist[39]). Ist nämlich einer dieser Summanden oder sind beide Zusammenfassungen von Einheiten (d. h. ist einer oder sind beide grösser als die Einheit), so sind diese Zusammenfassungen, da sie als solche in die Eine Summe des Prädikates ja nicht mit eingehen, ein Mehr des Subjektes gegenüber dem Prädikat[40]). Andererseits aber macht der Umstand, dass im Prädikat sämmtliche Einheiten des Subjekts zu einer einzigen Zahl verschmolzen sind, das Urtheil nicht etwa zum synthetischen, da diese Verschmelzung ja schon im Additionszeichen zwischen den beiden Summanden des Subjekts mit gedacht wird. Denn dieses Zeichen wäre ohne den allgemeinen Begriff der Zahl (der numerischen Quantität) sinnlos, dieser Begriff lässt aber keine inneren Grenzen oder Abtheilungen zwischen den gezählten Einheiten bestehen, sondern denkt alle Einheiten einer Zahl zu Einem in sich unterschiedslosen Quantum verbunden[41]).

---

sondern auch $1 + 1 = 2$ ein identisches Urtheil. Denn das Gleichheitszeichen hat hier nur die Bedeutung der Copula („ist"): zwar bringt diese eine gewisse Synthesis zum Ausdruck, aber von dieser Synthesis, die allen Urtheilen überhaupt gemeinsam ist, wurde bei der Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile ja abgesehen (s. o. den Text vor der 16. Anm.). Und dass in $1 + 1 = 2$ das Prädikat 2 nicht nur „Etwas und noch Etwas" bedeutet, sondern in das Gebiet der Quantität, näher eben der Zahl gehört, das liegt ja schon in $1 + 1$. Denkt man ferner 12 durch $10 + 2$, so sind ebenso $12 = 10 + 2$ und $10 + 2 = 12$ identische Urtheile.

[40]) Wird 3 durch $2 + 1 = (1 + 1) + 1$ gedacht, so sind $3 = 2 + 1$ und $2 + 1 = 3$ nach der 39. Anm. identische Urtheile. Kann man aber 3 auch durch das in sich ganz gleichmässige Quantum $1 + 1 + 1$ denken, so ist $2 + 1 = (1 + 1) + 1 = 1 + 1 + 1 = 3$ ein analytisches Urtheil, da das Subjekt $2 + 1 = (1 + 1) + 1$ mehr enthält, als das Prädikat $1 + 1 + 1 = 3$: im Subjekt werden erst 2 Einheiten mit einander verbunden, wozu dann noch die dritte kommt, im Prädikat aber gelten die 3 Einheiten als auf einmal zusammengefasst, im Prädikat fehlt die Klammer. Und kann man ebenso 4 unmittelbar durch $1 + 1 + 1 + 1$ denken, so ist $2 + 2 = (1 + 1) + (1 + 1) = 1 + 1 + 1 + 1 = 4$ ebenfalls analytisch.

[41]) Es ist wahr, im + wird diese einheitliche Verbindung zunächst nur

Sobald dagegen im Prädikat Verbindungen von Einheiten hergestellt werden, die im Denken des Subjekts nicht vorkommen, ist das Urtheil synthetisch[42]). Und das ist nothwendig der Fall, wenn die Summe so gross wird, dass das vom Additionszeichen des Subjekts geforderte in sich gleichmässige Quantum als solches nicht mehr unmittelbar vorstellbar ist. Dann muss die als in sich unterschiedslos gemeinte Summe, um überhaupt gedacht werden zu können, ausdrücklich oder stillschweigend in kleinere Zahlen zerlegt werden. Die Art dieser Zerlegung ist theils von der Grundzahl des Zahlensystems, theils von Gewohnheiten des Einzelnen abhängig, stets aber werden (von identischen Urtheilen abgesehen)[39]) mit den kleineren Zahlen, mittelst deren die Summe gedacht wird, im Denken des Prädikats neue Verbindungen eingeführt, was das Urtheil zum synthetischen macht. Im Zusammenhange mit dieser Zerlegung der Summe in kleinere Zahlen kann ferner eine Umstellung stehen, die mit den zum Denken der Summanden etwa erforderlichen kleineren Zahlen vorgenommen werden muss, um zum Denken der Summe zu kommen[43]). Und dadurch wird natürlich der synthetische Charakter des Urtheils noch verschärft. Auch sind im Übergange vom Subjekt zum Prädikat, wenn er vermittelnde Rechnungen nöthig macht, Schlüsse von der Form $a = b$, $b = c$, also $a = c$ enthalten, was ebenfalls Synthesen ergiebt. Endlich ist noch das Gleichheitszeichen in synthetischen Urtheilen mehr, als die blosse Copula[39]). Da hier nämlich das Subjekt in einer Form A und das Prädikat in einer anderen Form B erscheint[44]), so wäre bei blosser Betrachtung

---

gefordert (s. Kant W. W. III, S. 43, u. 44, u. 157, m. IV, S. 17; vgl. u. 46. Anm.), und bei grösseren Zahlen ist auch ein Unterschied zwischen dem Denken dieser Forderung und der wirklichen Ausführung derselben. Aber im blossen Denken der Forderung, mit $1 + 1$ noch 1 zu einer in sich unterschiedslosen Summe zu verbinden, ist doch wohl unmittelbar das wirkliche Denken dieser Summe mit enthalten, sodass der ganze Unterschied zwischen $2 + 1 = (1 + 1) + 1$ und $1 + 1 + 1 = 3$ in der That nur die Klammer ist.

[42]) Wird 7 etwa durch $5 + 2$, 10 durch $5 + 5$, und 12 durch $10 + 2$ gedacht, so ist das Urtheil $7 + 5 = (5 + 2) + 5 = 5 + 2 + 5 = 5 + 5 + 2 = (5 + 5) + 2 = 10 + 2 = 12$ synthetisch, weil die im Prädikat gedachte Zusammenfassung $5 + 5 = 10$ unmittelbar im Subjekte selbst nicht enthalten ist.

[43]) So musste in der 42. Anm. $2 + 5$ mit $5 + 2$ vertauscht werden. Diese Umstellungen sind um so zahlreicher, je grösser die Summanden sind: $748 + 539 = 700 + 40 + 8 + 500 + 30 + 9 = 700 + 500 + 40 + 30 + 8 + 9 = 1200 + 70 + 17$ etc.

[44]) So hat in der 42. Anm. das Subjekt die Form $(5 + 2) + 5$ und das Prädikat die davon doch verschiedene Form $(5 + 5) + 2$.

dieser formellen Verschiedenheit (ohne hinzukommendes Rechnen) doch die Möglichkeit denkbar, dass A und B auch quantitativ verschieden seien. Dem gegenüber wird aber in dem Urtheile $A = B$ vielmehr behauptet, dass die quantitative, numerische Bestimmtheit des A ein und dieselbe ist mit der des B, dass hier nicht zwei Bestimmtheiten sind, sondern nur eine. Und diese Behauptung, die eben beim Denken der Gleichheit von A und B vor allem gedacht wird, geht einerseits doch weit über das Denken des Subjekts A hinaus[45]), sodass sie den synthetischen Charakter von $A = B$ noch steigert, andrerseits aber wird sie um so nothwendiger, je entschiedener dieser Charakter bereits ausgeprägt ist. Je mehr er dagegen zurücktritt, je mehr sich die Form B der Form A nähert, um so weniger ist jene besondere Betonung des Gleichheitszeichens erforderlich, bis sie beim analytischen und identischen Urtheil in der blossen Copula ganz verschwindet[46]).

---

[45]) Erstens insofern, als in A selbst überhaupt noch keine Beziehung auf B, also auch nicht die positive Behauptung (C) liegt: die quantitative Bestimmtheit des A ist eine (oder nur eine) mit der des B. Und zweitens insofern, als C zur Verschärfung resp. Ergänzung seines „eine" resp. „nur eine" auf die negative Behauptung hinweist: die quantitative Bestimmtheit des A ist keine andre, als die des B.

[46]) In $(1 + 1) + 1 = 1 + 1 + 1$ ist zwar die Form des Subjekts immer noch etwas von der des Prädikats verschieden, und man könnte auch hier noch beim Gleichheitszeichen besonders betonen wollen, dass die Quantität von $(1 + 1) + 1$ und die von $1 + 1 + 1$ nur eine sei. Aber da nach der 41. Anm. im Denken von $(1 + 1) + 1$ doch wohl das Denken von $1 + 1 + 1$ schon enthalten ist, so wäre eine solche Betonung rein überflüssig. Insoweit sie hier aber dennoch nothwendig sein sollte, insoweit würde z. B. in dem Urtheile: Jeder Körper ist ausgedehnt, bei „ist" ebenfalls an die Identität des Prädikats mit einem Theile des Subjektsbegriffes besonders zu denken sein, und dieser besondere Denkakt würde, wenn überhaupt ein Unterschied von analytischen und synthetischen Urtheilen möglich sein soll, in die Copula mit einzurechnen sein: s. o. den Text vor der 16. Anm. — Für analytisch werden wir auch $a + b > a$ halten müssen, da „grösser" auf die zusammengehörigen Begriffe „Ganzes" und „Theil" zurückkommt und „Ganzes" zum Denken von $+$ gehört. Denn dass die Summe von $a + b$ mit den einzelnen Summanden noch vergleichbar ist, wird wohl schon im Subjekte mitgedacht, indem ja das $+$ nicht etwa eine chemische Verbindung von Elementen zu einem ganz neuen Körper, sondern lediglich jene additive Einheit bezeichnet, die, zu den Addirten nur äusserlich hinzukommend, dieselben in ihrer Qualität (ob Linien, oder Flächen etc.) bestehen lässt. Auch Kant hält $a + b > a$ für einen analytischen Satz: s. W. W. III, S. 44. IV, S. 17 (Dass hier die Worte „Was uns hier gemeiniglich — anhänge" in ihren Zusammenhang nicht passen, muss ich Vaihinger, Comm. I. S, 303 zugeben. Ich möchte sie aber nicht auf den Absatz „Eben sowenig — Synthesis

Sind obige Synthesen aber auch a priori? Wodurch kommen wir zu obigem Begriffe der Gleichheit in synthetischen Urtheilen? Wodurch ist der Schluss auf das Gleichsein zweier Grössen, weil sie einer dritten gleich sind, berechtigt, wodurch die Änderung der Ordnung der Summanden und die Herstellung neuer Unterscheidungen oder Abtheilungen innerhalb der Einheiten einer Zahl? Zunächst und unmittelbar durch das, was auch der Zusammenfassung der Zahlen zu grösseren Zahlen Berechtigung giebt, durch den Begriff der Zahl und seinen Zusammenhang mit zugehörigen Begriffen, kurz, durch das Wesen der numerischen Quantität, die, über alles Getrenntsein der vielen Eins übergreifend und von aller Ordnung derselben absehend, lediglich nach ihrem Wie-oft fragt. Und liesse sich da nun dieses Wesen als ein Stück aus dem System der Kategorien[47]) rechtfertigen und darlegen, so hätten wir damit die Entscheidung, dass obige Synthesen in der That a priori sind, zugleich aber auch die Erklärung ihrer Möglichkeit. Und dieses Stück möchte dann allerdings ja auch Kategorien zur nothwendigen Voraussetzung haben, die auch zur Ausbildung der (Zeit- und) Raumanschauung nothwendig gehörten. Dass die Raumanschauung aber als solche obige Synthesen begreiflich mache, kann so wenig der Wahrheit gemäss sein, dass sie vielmehr ebensogut die anschauliche Verschiedenheit der betreffenden Formen behaupten könnte[48]). Nicht einmal als Hülfsmittel des Zählens und Rechnens ist sie unentbehrlich.

3. Die Urtheile der Geometrie.

Dass die Raumanschauung sogar in der Geometrie, deren Objekt ja der Raum ist, nicht hinreichende Bedingung der betreffenden Urtheile sein kann, ist schon daraus ersichtlich, dass diese Urtheile die Begriffe des Punktes, der Linie, der Grenze, der Quantität, der Gleichheit etc. einschliessen[49]).

---

möglich ist", sondern auf den Passus über die arithmetischen Sätze, also nach den Worten „die Summe niemals finden könnten" folgen lassen. Denn in 7 + 5 liegt in der That eine Aufgabe, ein „Sollen", und schon in der ersten Auflage der Kritik, S. 157 wird bei 7 + 5 = 12 zwischen „denken solle" und „wirklich .. denke" unterschieden).

[47]) Vgl. m. Log. 10. 11. Cap. und m. Inauguraldissert. § 21.

[48]) Denn für die räumliche Anschauung sind z. B. 5 + 2 + 5 und 5 + 5 + 2, oder (1 + 1) + (1 + 1) und (1 + 1 + 1) + 1 doch verschieden, sie also vermag die Gleichheit dieser Zahlenwerthe nicht zu rechtfertigen.

[49]) Vgl. u. 72. Anm. und den Text nach der 82. 90. Anm. und Kants W. W. III, S. 155 ff. u. A.

Einer der wichtigsten dieser Begriffe ist der Begriff der geraden Linie. Dieser schliesst wesentlich die Begriffe der Richtung und der Bewegung ein. Wenn man[50]) nämlich die gerade Linie als diejenige Linie definirt, die in allen ihren Punkten dieselbe Richtung hat, und die Linie überhaupt als den „Weg eines sich bewegenden Punktes“[50]), so kommt damit bereits die Unentbehrlichkeit jener beiden Begriffe zum Ausdruck. Man kann nun freilich die Linien auch ansehen als Kanten der Körper oder als Grenzen der Flächen, aber dann fehlt ihnen die Unmittelbarkeit, gleichsam die selbständige Realität, die sie in der Geometrie unzweifelhaft haben und haben müssen, um zum Objekt für den Anfang der Untersuchung und zu einem bleibenden Grundbegriffe derselben geeignet zu sein. Mit dem Begriffe der Bewegung dagegen ist unmittelbar gegeben der Weg, den das Sich-bewegende, von einem Orte des ruhenden Hintergrundes zum anderen stetig fortschreitend, in diesem Hintergrunde selbstthätig beschreibt. Nur ist dieser Weg allerdings noch keine Linie (ohne Breite), weil das Sich-bewegende noch kein mathematischer Punkt ist, sondern, wie es den gegebenen Empfindungen[51]) zunächst allein entspricht, eine (wenn auch noch so kleine) Fläche[52]). Es bedarf vielmehr erst des Begriffes der nach einem bestimmten Punkte gerichteten Geschwindigkeit, um die mathematische Bestimmtheit der Grundbegriffe der Geometrie überhaupt erst möglich zu machen. Und in diesem Begriffe der Geschwindigkeit tritt hier am meisten in den Vordergrund das Moment der Richtung.

Die Richtung nämlich von A nach B enthält nur Eine Dimension, keine Breite, keine zweite gegen die Richtung AB senkrechte Richtung. Wer also „Richtung“ denkt, denkt damit implicite die mathematische Linie, die Linie ohne Breite.

Und das Ziel dieser Richtung (ohne Breite) und was in dieser Richtung sich bewegt und von wo die Bewegung ausgeht, kann nunmehro bloss ein mathematischer Punkt sein. — Als blosse Grenze, z. B. zwischen aufeinanderfolgenden Zuständen und Zeitabschnitten, hat der mathematische Punkt seine Bedeutung schon im Denken von „Veränderung“ und „Bewegung“ und diese Bedeutung behält er auch. Aber dadurch, dass eine im Gesichtsfelde sich bewegende Fläche

---

[50]) Wie z. B. L. Kambly, Elementar-Mathem. II. 22. Aufl. 1870, § 8.

[51]) Denn diese bleiben doch immer Dasjenige, worauf zunächst alles Denken sich richtet.

[52]) Denn umittelbar treten in den betreffendeu Empfindungen nicht Körper, sondern Flächen resp. Flächenelemente auf: vergl. u. § 23, 23. u. 53. Anm.

Geschwindigkeit hat, dass ihrer Bewegung also ein Intensives zu Grunde gelegt wurde, ist es möglich geworden[53]), jedem in ihr fixirbaren mathematischen Punkte einen selbständigen, intensiven Gehalt zu geben, von einem vermöge seiner Geschwindigkeit sich bewegenden mathematischen Punkte zu sprechen. Denn im Begriffe der Geschwindigkeit liegt Nichts, was auch nur entfernt darauf hinwiese, dass das mit Geschwindigkeit Begabte (G) ein Ausgedehntes sein müsse. Zwar wird in „Richtung" ein Ausgedehntes von Einer Dimension gedacht, aber diese Ausdehnung soll ja nicht dem G selbst anhaften, sondern als Weg im ruhenden Hintergrunde von ihm erst noch beschrieben werden. Damit aber, dass G einen Weg, eine Ausdehnung beschreibt, obzwar aus innerstem Sein (als Geschwindigkeit Besitzendes) zu dieser Bewegung getrieben, wird es selbst doch nimmermehr ein Ausgedehntes. Und überdies ist dem Begriffe der Geschwindigkeit vor Allem charakteristisch, dass das mit ihr Begabte (G) als solches blos die Tendenz hat, von einem Orte zum andern zu kommen, sodass auch nicht einmal der erste Anfang des Realisirt-werdens dieser Tendenz mit zum Begriffe der Geschwindigkeit gehört. Vielmehr ist, wenn gedacht wird, dass G im Zeitpunkte t eine bestimmte Geschwindigkeit v besitze, t hierbei als ausdehnungslos, als mathematisch punktuell gemeint[54]); und dies besonders zu betonen ist um so nothwendiger, als sich v mit der Zeit ja stetig ändern („Funktion der Zeit" sein) könnte, sodass die Angabe, G habe im Zeitpunkte t die Geschwindigkeit v, ganz unbestimmt sein würde, wenn t irgend eine (wenn auch noch so kleine) Zeit einschlösse. In dem absolut ausdehnunglosen Zeitpunkte t aber vermag G auch nicht den kleinsten Weg zurücklegen, seine Geschwindigkeit ist blos Tendenz; nicht der kleinste Weg als Verwirklichung dieser im Momente[54]) t vorhandenen Tendenz ist erforderlich, damit G in diesem Momente wirklich Geschwindigkeit besitze, damit dieser Besitz denkbar sei[55]). — Aber nicht blos möglich ist es durch den Begriff

[53]) Es soll hier übrigens nicht etwa behauptet werden, das Sich-bewegende oder Sich-verändernde habe als solches noch keinen intensiven Gehalt: vgl. vielmehr m. Log. § 48 ff. Aber im Begriffe der Bewegung handelt es sich doch, namentlich hier, zunächst um das, was ihm selbst charakteristisch ist.

[54]) Als Grenze zwischen der Zeit vor und der Zeit nach t: vgl. u. § 10, 55. 58. ff. Anm. nebst nachfolg. Texte.

[55]) So kommt, wenn sich G auf einer Curve bewegt, von seiner in jedem Punkte der Curve tangential gerichteten Geschwindigkeit nie auch nur der kleinste Weg in dieser Richtung zu Stande (denn die Curve besteht in

der Geschwindigkeit geworden, von der Bewegung eines mathematischen Punktes zu sprechen, sondern auch nothwendig, soll dieser Begriff überhaupt zu vollem Recht und zu voller Bestimmtheit kommen. Soll nämlich obige im Begriffe der Richtung mitgedachte mathematische Linie von *G* beschrieben werden, so darf *G* senkrecht gegen diese Linie keine Ausdehnung haben. Es könnte also höchstens ein Linien-Element sein, das sich in der zu beschreibenden Linie fortschöbe. Da sich in diesem Element aber unendlich viele Punkte unterscheiden liessen und denkbar wäre, dass sie (wegen etwaiger Dehnbarkeit oder Zusammendrückbarkeit des Elementes) verschiedene Geschwindigkeiten hätten, so würde die Angabe, dass *G* im Momente *t* die Geschwindigkeit *v* habe, nur dann hinreichend bestimmt sein, wenn *v* („Funktion des Ortes“ wäre d. h.) von jedem Punkte des Elementes dessen besondere Geschwindigkeit angäbe, wenn also jeder mathematische Punkt von *G* als sich bewegend betrachtet würde. — Dann muss aber auch der Ort, von dem der sich bewegende mathematische Punkt im Momente t_0 mit einer bestimmten Geschwindigkeit ausgeht, da dieser Moment nach Obigem als absolut ausdehnungslos zu denken ist, ebenfalls mathematisch punktuell sein. Und dasselbe wird, zum Zwecke hinreichender Bestimmtheit, vom Zielpunkte der Geschwindigkeit gelten müssen.

Weiter aber, mit dem Begriffe der Geschwindigkeit ist nicht nur der Begriff der mathematischen Linie als des Weges ohne Breite, sondern auch der Begriff des Geraden gegeben. Denn dieser Begriff ist wesentliches Moment im Begriffe der Richtung, jede Richtung wird nothwendig als gerade gedacht, „Richtung“ kann ohne „gerade“ überhaupt nicht gedacht werden. Und hiernach ist auch der Werth obiger Definition der geraden Linie zu bemessen.

Die demnach so wichtigen Begriffe der Richtung, der Geschwindigkeit, der Bewegung etc., woher stammen sie? Aus der Anschauung? Das stetige Übergehen von einem Orte zum andern, das Intensive der Geschwindigkeit, die mathematische Linie, der mathematische Punkt aus der Anschauung? Es wird sich zeigen lassen, dass jene Begriffe vielmehr Kategorien[56]) sind, ein Stück

---

Wahrheit nicht aus sehr kleinen Geraden), und dennoch besitzt *G* in jedem Zeitpunkte seiner Bewegung wirklich die tangentiale Geschwindigkeit.

[56]) Vgl. o. den Text nach d. 26. 32. Anm. u. § 23, 58. Anm. und m. Log. 15. 16. Cap. (nur wird hier, entsprechend dem Obigen, vom Begriffe des Weges überhaupt schon im 15. Capitel zu handeln, und im 16. Capitel neben dem „Geraden“ (der „Richtung“) das Moment der Linie ohne Breite besonders zu betonen sein).

aus dem System der Kategorien. Dann wird also die scharfe Bestimmtheit der Geometrie nicht durch die Raumanschauung als solche möglich sein, sondern durch Kategorienthätigkeit, die der gemeinen wie der mathematischen Anschauung zu Grunde liegen dürfte[49]).

Und aus dem systematischen Zusammenhange dieser Kategorien werden sich dann auch hierher gehörige Synthesen a priori ableiten lassen. So ist z. B. einerseits der Begriff der Bewegung blos als stetiger Ortsveränderung zwar denkbar ohne den Begriff der Geschwindigkeit, findet in letzterem aber erst seine Befestigung[57]) und Vertiefung. Und andererseits ist der Begriff der Geschwindigkeit, da diese ihre Tendenz nach einem anderen Orte doch nur durch Bewegung realisiren kann, ohne den Begriff der letzteren undenkbar, setzt also das Bereits-gedacht-werden der Bewegung voraus. Und dieser Fortschritt vom Begriffe der Bewegung zum Begriffe der Geschwindigkeit wird sich, wenn beide Begriffe Kategorien sind und ihr gegenseitiges Verhältniss im Wesen des Erkenntnissvermögens selbst begründet ist, zunächst in dem a priori synthetischen Satze aussprechen lassen: Jedes Sich-bewegende hat in jedem Momente Geschwindigkeit von seinem Orte A nach einem bestimmten Orte B, oder auch in dem gleichwerthigen Satze: Jeder Weg (eines Sich-bewegenden) hat an jeder Stelle A die Richtung nach einem bestimmten Orte B. Diese Sätze werden dann, vor Allem durch Anwendung der mit dem Begriffe der Geschwindigkeit gegebenen schärferen Bestimmungen, unter Anderem auch den Satz (S): Die Lage der geraden Linie ist vollständig bestimmt durch zwei Punkte (a und b) in ihr, als a priori synthetisches Urtheil möglich machen. Denn indem die Geschwindigkeit eines sich bewegenden Punktes als Tendenz nach einem bestimmten Ziele hin gedacht wird, hat diese Tendenz die Richtung von einem bestimmten Punkte a nach einem bestimmten Punkte b, sodass der Begriff der Richtung einerseits ohne diese zwei Punkte, den Ausgangspunkt a und den Zielpunkt b, überhaupt keinen Sinn haben würde, andererseits aber durch diese zwei Punkte vollständig bestimmt ist.

Vom Satze S kommen wir aber leicht zu Kantischen Beispielen. Durch indirekten Schluss ergiebt sich aus ihm, „dass zwischen zween Punkten nur eine gerade Linie“ möglich ist, und hieraus, das zwei verschiedene Gerade sich nur in einem einzigen Punkte schneiden

---

[57]) Vgl. die Polemik des Eleaten Zeno und m. Log. § 56 und u. § 10, 83. Anm.

können, was gleichbedeutend damit ist, dass ein geradliniges Zweieck („bilineum rectilineum") unmöglich ist, oder dass „zwei gerade Linien . . keinen Raum" einschliessen[58]).

Da aber ausser dem Durchschnittspunkte *a* von zwei sich schneidenden Geraden auf der einen ein Punkt *b* und auf der andern ein Punkt *c* sich fixiren, und durch *b* und *c* eine dritte Gerade *b c* sich ziehen lässt, so ist auf diesen drei Geraden ein zusammenhängender und in sich zurückkehrender Weg (von *a* nach *b*, von *b* nach *c* und von *c* nach *a*) gegeben; d. h. sie schliessen einen Raum *a b c* vollkommen ein. Und da ein stetiger Übergang von einer Geraden auf eine andere Gerade nur möglich ist, wenn der Abstand eines Punktes *a* der einen von einem Punkte a_1 der anderen gleich Null ist, d. h. wenn a und a_1 zusammenfallen, also den Durchnittspunkt der beiden Geraden bilden, so gilt auch folgender Satz: Wenn drei Gerade *A*, *B* und *C* einen Raum einschliessen, also doch auch drei stetige Übergänge, nämlich von *A* nach *B*, von *B* nach *C* und von *C* nach *A*, möglich sind, so schneiden sich die drei Geraden in drei Punkten. — Daher der „synthetische Satz": „Eine jede [geradlinig] dreiseitige Figur ist dreiwinklicht"[59]). Denn dass dieser Satz in der That den Werth eines synthetischen Urtheils beanspruchen darf, ist nicht zu leugnen. Der Begriff einer „dreiseitigen Figur" braucht nur eine Aufgabe zu enthalten, noch keine Lösung derselben[60]). Ja es braucht in dem Ausdrucke „dreiseitige Figur" nicht einmal zu liegen, ob die in ihm enthaltenen Theilbegriffe sich auch wirklich zu einer Einheit verbinden lassen, ob der Begriff „dreiseitige Figur" überhaupt möglich ist. Diese Möglichkeit muss erst durch eine Erwägung obiger Art erkannt werden, und dadurch ergiebt sich auch erst das Prädikat unseres Satzes. Nachdem aber die Möglichkeit unseres Begriffes erkannt und sein Inhalt zu einer geläufigen Vorstellung geworden ist, kann allerdings Niemandem gewehrt werden, in dem Ausdruck „dreiseitige Figur" auch die drei Winkel mitzudenken und dadurch obiges Urtheil zu einem analytischen herabzusetzen[60]).

Dass man ferner[61]) „verlangen kann, eine Linie solle ins Unendliche

---

58) Kants W. W. III, S. 59. 157. 194. VII, S. 30. II, S. 411. Vgl. m. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ib, § 12, B, 68. Anm.

59) Kants W. W. VIII, S. 582 f. („eine jede dreiseitige — synthetischer Satz. Denn — drei gerade Linien" etc.).

60) Vgl. o. 41. 46. 13. Anm. und den Text nach d. 12. Anm.

61) Kants W. W. IV, S. 33. Vgl. III, S. 60 („Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung etc.").

gezogen (in indefinitum), oder eine Reihe Veränderungen (z. B. durch Bewegung zurückgelegte Räume) solle ins Unendliche fortgesetzt werden, setzt [nach Kant] . . eine Vorstellung des Raumes und der Zeit voraus, die blos an der Anschauung hängen kann, nämlich sofern sie an sich durch nichts begrenzt ist; denn aus Begriffen könnte sie nie geschlossen werden"[61]). In Wahrheit aber ist durch unsere endliche Natur unser Anschauen, also auch unser Angeschautes „an sich . . begrenzt." Jeder wirklich angeschaute Raum ist, in wie grosse Entfernung seine Anschauung auch fortgeführt wird, stets endlich und ebenso jede angeschaute Zeit. Ihre Fortsetzung in die Unendlichkeit besteht nur darin, dass der irgend wie weit fortgeführten Anschauung hinzugefügt wird: und so weiter ohne Grenzen, in welchem Zusatze Alles, namentlich aber die Negation der Grenze Begriff und Verstandesthätigkeit ist. Fragen wir aber, was den Mathematiker veranlasst, seinen Raum, seine Gerade und seine Zeit als unendlich zu denken[62]), so ist es vor Allem grade der Begriff (oder die Kategorie)[63]) der quantitativen Grenze als eines bestimmten Bezogenseins wenigstens Zweier auf einander, wodurch das Hinausgehen über jede gesetzte Grenze zu einem jenseits derselben Liegenden nothwendig wird. Dazu kommt, dass die Geschwindigkeit des die Gerade beschreibenden Punktes, solange sie durch kein Hindernis aufgehoben oder in ihrer Richtung verändert wird, allerdings ein rein begriffliches Princip für die „Grenzenlosigkeit im Fortgange" der Geraden ist[61]).

Dass die Anschauung bei solchen Sätzen nicht nur unentbehrlich ist, sondern für Manchen sogar bestimmend und entscheidend sein mag, soll nicht geleugnet werden. So mag dem Einen zu dem synthetischen Satze, „dass die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste" ist[64]), das Augenmass genügen. Der Andere mag sich durch dunkle Schlüsse auf Grund anschaulicher Hülfsconstructionen bestimmen lassen[64]). Noch ein Anderer mag unbewusst durch dass Wesen derjenigen Begriffe (resp. Kategorien), die in der Ausführung und Verwerthung der betreffenden Anschauung implicite

---

[62]) Diese Unendlichkeit und ebenso die Leere, die der Mathematiker seinem absoluten Raume und seiner absoluten Zeit beilegt, ist natürlich nicht massgebend für den absoluten Raum oder die absolute Zeit der Naturphilosophie: vgl. u. § 10, A.

[63]) S. o. den Text vor der 8. Anm. und m. Log. § 36.

[64]) Kants W. W. III, S. 44. IV, S. 17 („ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Grösse, sondern nur eine Qualität" etc.). Vgl. m. Log. § 59.

enthalten sind, zu jenem Satze geführt werden. Aber da sollte es doch eben unsere Aufgabe sein, diese unbewussten und dunklen Vorgänge zum klaren Bewusstsein zu bringen!

Da der Bewegung von *a* nach *b*, falls „Bewegung", „Geschwindigkeit" etc. Kategorien[56]) sind, durch die Natur des Erkenntnissvermögens selbst im Begriffe der Richtung die gerade Linie als der qualitativ direkte[64]) Weg gezeigt ist, so liegt es allerdings nahe, diesen Weg dann auch für den einfachsten und natürlichsten und deshalb auch quantitativ für den am schnellsten zum Ziel führenden, für den kürzesten zu halten, jeden anderen aber für einen Umweg.

Dazu kommt noch Folgendes. Der Abstand zweier Punkte von einander ist, gleichsam als Grad des Ausser-einander-seins dieser Punkte, neben der Zahl und Intensität, eine dritte Art der Quantität. Wie die Zahl ausserhalb der Gezählten ist und doch zusammenfassend über dieselben übergreift, so geht auch der „Abstand" zweier Punkte über jeden derselben hinaus und bezieht sie doch, über das Zwischenliegende hinweggreifend, in bestimmter Weise aufeinander. Und wie das Intensive, ohne äussere Erfüllung und Ausdehnung, lediglich durch seinen inneren Gehalt quantitative Bestimmtheit besitzt, so hat für uns thatsächlich auch der „Abstand" zweier Punkte, obwohl die zwischenliegende Gerade ohne Breite und sinnliche Erfüllung und daher (wie ihre ausdehnungslosen Endpunkte) ohne jede anschauliche Realität ist, doch an dieser Geraden als der Entfaltung eines bestimmten Intensiven (nämlich der bestimmten Geschwindigkeit des die Gerade beschreibenden Punktes) sein bestimmtes Mass. — Demgemäss kann man sagen: zwei ausser einander liegende Gerade sind gleich, wenn sie von zwei Punkten, deren Geschwindigkeiten denselben Intensitätsgrad haben, in derselben Zeit beschrieben werden; und zwei ausser einander liegende Zeitabschnitte sind gleich, wenn ein Punkt während derselben mit demselben Geschwindigkeitsgrade dieselbe Gerade beschreibt. Und man könnte meinen, hiermit alle Massbestimmungen des Extensiven auf den Begriff des bestimmten Intensitätsgrades reduciren zu können[65]). In Wahrheit aber wird hierbei doch vorausgesetzt, dass die Gerade, mittelst deren

[65]) Denn man könnte erst die Zeit, mittelst obiger Bestimmung der Gleichheit ihrer Abschnitte, in lauter gleiche Theile theilen und dann sagen: die Gerade A ist n-mal so lang als die Gerade B, wenn zum Durchlaufen von A bei demselben Geschwindigkeitsgrade n-mal so viel Zeit erforderlich ist, als zum Durchlaufen von B.

verschiedene Zeitabschnitte als gleich bestimmt werden sollen, während dieser Zeit in ihrer Länge sich nicht ändert (dass ihre Länge keine „Funktion der Zeit“ ist). Und dass ebenso der Zeitabschnitt, mittelst dessen verschiedene Gerade als gleich bestimmt werden sollen, für verschiedene Orte des Raumes denselben Werth hat (dass seine Länge keine „Funktion des Ortes“ ist.) Diese Voraussetzung kommt aber, wie sich des Näheren wird zeigen lassen[66]), darauf hinaus, dass der Begriff des Abstandes zweier Raum- oder Zeitpunkte als eines bestimmten Quantums Kategorie und deshalb direkt denkbar ist[67]). Und dann ist auch die Gleichheit verschiedener Geraden oder Zeitabschnitte, da ihre Endpunkte denselben Abstand von einander haben, direkt denkbar. — Ist der Begriff dieses Abstandes aber Kategorie, so dürfte unser thatsächliches Messen des Abstandes zweier Punkte *a* und *b* durch die Gerade *a b* sogar nothwendig sein. Denn es ist dann abermals das Erkenntnissvermögen selbst, das die Gerade *a b*, in der allein der Abstand der Punkte *a* und *b* denkbar ist, auch allein als Mass dieses Abstandes an die Hand giebt. Und was sollte da nun wohl die Annahme heissen, es gebe zwischen *a* und *b* noch eine kürzere Linie, als die Gerade? Wäre die Gerade nicht der kürzeste Weg von *a* nach *b*, so könnte es auch eine gebrochene Linie *a c b* nicht sein, da es dann auch von *a* nach *c* und von *c* nach *b* noch kürzere Wege gäbe, als die Geraden *a c* und *c b*. Und daher könnte, da von einer noch mehr gebrochenen Linie *a d c e b* dasselbe gelten würde, schliesslich nur eine Curve (*C*) der kürzeste Weg von *a* nach *b* sein. Nun hat aber eine Curve nur durch Reduction auf die Gerade überhaupt erst eine Länge[66]). Es müsste also eine Gerade α β geben, die als Länge der Curve *C* den kürzesten Weg von *a* nach *b* repräsentirte und kleiner als die Gerade *a b* wäre. Aber sollte dann nicht der Abstand der Punkte *a* und *b*

---

[66]) S. m. Log. § 63, besonders auch d. 2. Anm.

[67]) Während der Versuch, den Begriff des Abstandes zweier Punkte *a* und *b* auf den Begriff des Geschwindigkeitsgrades zu reduciren, der zum Durchlaufen der Geraden *a b*, etwa innerhalb einer Secunde, erforderlich ist, zur Voraussetzung haben würde, dass der Begriff einer Secunde als eines ganz bestimmten Abstandes zweier Zeitpunkte bereits denkbar sei. Wollte man aber umgekehrt erst den Begriff dieses letzteren Abstandes auf den Begriff des Geschwindigkeitsgrades reduciren, so würde vorauszusetzen sein, dass bereits der Begriff der ganz bestimmten Länge einer mit dieser Geschwindigkeit zu durchlaufenden Geraden *a b*, d. i. des ganz bestimmten Abstandes der Punkte *a* und *b* von einander denkbar sei. Also idem per idem! Dem hilft aber gerade der „Abstand“ als Kategorie ab, die als solche gar nicht beanspruchen kann, definirbar zu sein.

vielmehr durch die Gerade $\alpha\,\beta$, also durch einen blossen Theil der Geraden $a\,b$ gemessen werden? Hiesse das aber nicht Unmögliches verlangen?

Es ist unzweifelhaft, der Begriff des Geraden oder der Richtung „enthält Nichts von Grösse“ [64]), „gerade“ ist denkbar, ohne dass „Länge“ oder „Abstand“ gedacht wird. Wohl aber setzt umgekehrt der Begriff des bestimmten Abstandes zweier Punkte a und b den Begriff des Geraden, der Richtung von a nach b oder von b nach a voraus, ist ohne diesen Begriff gar nicht zu denken. Es wird also, wenn „Richtung“ und „Abstand“ beide Kategorien sind, der Begriff des Abstandes eine nähere Bestimmung des Begriffes der Richtung und Geschwindigkeit sein, letzterem gegenüber einen Fortschritt im System der Kategorien darstellen. Um nämlich eine gegebene Bewegung nach ihrer mathematischen Bestimmtheit zu verstehen, bedurfte es zunächst des Begriffes der Geschwindigkeit [68]). Um nun aber die Geschwindigkeit nach ihrer Richtung und Intensität und etwaigen Veränderlichkeit näher zu bestimmen, fragt es sich, ob der beschriebene Weg gerade oder gekrümmt ist, ob er in kürzerer oder längerer Zeit beschrieben ist, ob gleiche Theile des Weges in gleichen oder ungleichen Zeiten durchlaufen wurden, kurz welches die Form der gegebenen Bewegung ist. Und da diese Frage nach der Form der Bewegung unter Anderem nothwendig macht, die Länge von Linien und Zeiten zu bestimmen, so trägt der Begriff des Abstandes von Raum- und Zeitpunkten allerdings wesentlich bei zur näheren Bestimmung der Geschwindigkeit und der Bewegung. — Diesen Fortschritt repräsentirt der Begriff des Abstandes aber nur dadurch, dass er als specifisch neues Moment jene dritte Art der Quantität in das Denken einführt, die, wie es oben schon erörtert wurde, zwei Punkte direkt aufeinander bezieht, ohne der dazwischen liegenden anschaulichen Erfüllung [69]) zu achten. Und

---

[68]) S. o. den Text zur 51. bis 57. Anm. Zum Folgenden s. m. Log. § 61 ff.

[69]) Auf diese anschauliche Erfüllung wird sich der Begriff der Quantität überhaupt (zum Unterschiede von der Qualität) zunächst beziehen: ein gegebenes Flächenstück ist insofern überhaupt ein Quantum, als seine (extensive) Erfüllung ein Fest-bestimmtes, weder grösser noch kleiner, sondern gerade die gegebene ist (s. m. Log. 8. 9. Cap.). Während es sich hier also um die Quantität der anschaulichen Erfüllung handelt, ist dagegen oben die Rede von der Quantität derjenigen Beziehung zweier Punkte auf einander, wie sie eben zum specifisch Neuen im Begriffe ihres Abstandes gehört. Ganz kann allerdings auch dieses neue Moment nicht abstrahiren von dem zwischen den beiden Punkten Liegenden, da es als Quantitätsbestimmung, wie das Mehr, so auch das

dieses direkte Auf-einander-beziehen dürfte in unserem Begriffe so energisch und entschieden gemeint sein, dass ihm nur der schlechthin kürzeste Weg genügen kann, sodass, wenn es ausser der Geraden noch einen kürzeren Weg *C* gäbe, dieser als das Mass des Abstandes der Punkte *a* und *b* anzusehen wäre. Denn jener Grad des Ausser-einander-seins dieser Punkte dürfte an und für sich selbst, blos nach dem betrachtet, was er neu zu den vorhergehenden Begriffsmomenten hinzubringt, Nichts von der Art des Weges enthalten, in Bezug auf welchen *a* und *b* ausser einander wären, sondern nur die schlechthin unmittelbarste, quantitativ direkteste, also die schlechthin kürzeste Beziehung der beiden Punkte auf einander fordern. — Aber jedes neu in das wirkliche Denken eintretende Begriffsmoment verlangt Anwendbarkeit, ein Vorgestelltes oder Gedachtes, zu dessen näherer Bestimmung es brauchbar ist, und ohne das wäre das betreffende Moment überhaupt nicht zur Verwirklichung gekommen, sondern blosse Anlage geblieben. Und so verlangt auch das specifisch Neue in unserem Begriffe des Abstandes, um wirklich denkbar zu sein, ein von ihm Zubestimmendes und findet dies am Begriffe der Geschwindigkeit[70]: der Grad der (bei bestimmter Bewegungsdauer)[71] erforderlichen Geschwindigkeit als der Tendenz von *a* nach *b* wird bestimmt durch den Grad des Ausser-einander-seins von *a* und *b*, natürlich den quantitativ direktesten Weg (auf dem die geringste Geschwindigkeit erforderlich ist), nöthigenfalls also den Weg *C* vorausgesetzt. Als den qualitativ direktesten Weg hat aber der Begriff der Geschwindigkeit und Richtung bereits die Gerade eingeführt. Und da in „Richtung" nur das Gerade gedacht wird, und das in „Abstand" liegende Moment des Kürzesten nur an der im systematischen Zusammenhange ihm vorangehenden Geschwindigkeit und Richtung seine Anwendbarkeit und Denkbarkeit

Weniger einschliesst. Aber dieses Zwischenliegende besteht eben nur aus der abstracten Bestimmung des Näher-und-näher d. i. eines kleiner und kleiner gedachten Abstandes.

70) Das oben vom „Abstande" Gesagte gilt natürlich, mutatis mutandis, auch von den übrigen Kategorien. So wird die „Geschwindigkeit" an und für sich selbst, nach ihrem eigentlichsten Charakter, nur die Tendenz vom Punkte *a* nach dem Punkte *b* sein, ihre Anwendbarkeit, um wirklich gedacht werden zu können, aber erst am Begriffe der Bewegung finden: vgl. o. den Text vor d. 54. und nach d. 57. Anm. und in § 3 den Text nach 12).

71) Natürlich handelt es sich auch beim „Abstand" zweier Zeitpunkte nur um die quantitativ direkteste, um die kürzeste Beziehung beider auf einander.

hat, so ist einerseits verständlich, dass das Kürzeste des Abstandes ohne das Gerade nicht zu denken ist, und andererseits ergiebt sich, dass nur „Richtung“ und „gerade“ durch das Moment des Kürzesten näher bestimmt wird, nicht etwa eine Curve *C*. Sind also „Richtung“ und „Abstand“ Kategorien und haben sie im System der Kategorien obiges Verhältniss zu einander, so ist damit das a priori synthetische Urtheil gegeben, dass nur die Gerade der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten ist, dass nur die Gerade als Mass des Abstandes ihrer Endpunkte von einander gelten kann[72]).

Nun kann unser Satz vom kürzesten Wege auf der Geraden allerdings in der Geometrie noch besonders bewiesen werden, und zwar unabhängig von der Parallelen-Theorie[73]). Aber um so mehr ist es unzweifelhaft, dass sein Inhalt für unser Denken nicht den Werth einer nur annähernd richtigen, sondern den einer streng und schlechthin gültigen Wahrheit hat. Das deutet aber nur darauf hin, dass der Satz seinen Ursprung wohl nicht in der Erfahrung, sondern schliesslich im Erkenntnissvermögen selbst haben müsse, giebt also obigem Versuche, ihn aus diesem Vermögen direkt abzuleiten, seine volle Berechtigung.

Würde unser Satz aber auch noch streng gültig sein, wenn unser Raum eine „vierte Dimension“ haben sollte? Zieht man auf einer Kugeloberfläche zwischen zwei Punkten *a* und *b* eine kürzeste Linie, so ist und bleibt sie in der dritten Dimension, in der durch *a* und *b* und den Kugel-Mittelpunkt gelegten Ebene, gekrümmt, ist hier

---

[72]) Vgl. Kant's W. W. IV, S. 50: „Der Grundsatz: Die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zweien Punkten, setzt voraus, dass die Linie unter den Begriff der Grösse subsumirt werde, welcher gewiss keine blosse Anschauung ist, sondern lediglich im Verstande seinen Sitz hat“ etc.

[73]) Ohne Benutzung der Parallelen-Theorie Euklid's ergiebt sich bei Frischauf, Absolute Geometrie nach Johann Bolyai 1872, S. 4 f., dass die Summe zweier Seiten eines Dreiecks grösser ist, als die dritte, woraus sich obiger Satz leicht ableiten lässt. — Von den Schwierigkeiten der Parallelen-Theorie weiss auch Kant, ohne zur Beseitigung derselben etwas beitragen zu können: s. R. Reicke, Lose Blätter aus Kants Nachlass, Altpreussische Monatsschrift XXIV (1887), S. 460 ff. 467 f. 475 f.: in Ermangelung mathematischer Beweise nimmt Kant hier S. 463. 476 seine Zuflucht zur Ableitung „blos aus Begriffen,“ aber das in dieser Hinsicht Gesagte scheint mir ganz werthlos zu sein. Vgl. auch folgende Worte: „Euklid's Satz von zwey Parallellinien, die von einer dritten durchschnitten werden, kann ganz strenge bewiesen werden, indem man ihn philosophisch behandelt“ (Altpreuss. Monatsschrift, XXI, S. 589: Diese Worte stehen in Einem ungedruckten Werke von Kant aus seinen letzten Lebensjahren, als Manuscript herausgegeben von R. Reicke in der Altpr. Monatsschr. XIX ff.).

also weder gerade, noch die kürzeste Linie, so direkt sie auf der Oberfläche auch von *a* nach *b* geht und so klein auch der Abstand beider Punkte gegenüber dem Kugel-Radius ist. Wäre da denn nicht der analoge Fall denkbar, dass eine Gerade, die wir in unserem dreidimensionalen Raume von einem Punkte nach einem anderen ziehen, in der vierten Dimension in Wahrheit gekrümmt sei? Nicht weniger denkbar wäre aber auch, dass ein menschliches Subjekt im Anfange seiner Entwicklung den Begriff des Geraden allerdings nur innerhalb einer thatsächlich gekrümmten Fläche anwendete und dann, bei fortschreitender Entwicklung [74]) diese Krümmung und die dritte Dimension erkennend, genau denselben Begriff [75]) des Geraden als des qualitativ Direktesten in seinem nunmehro dreidimensionalen Raume gebraucht. Und dem analog wäre denkbar, dass wir genau dieselben Begriffe (Kategorien) des Geraden und des Abstandes als des qualitativ und quantitativ Direktesten, die wir jetzt innerhalb unseres dreidimensionalen Raumes anwenden, in einem „vierdimensionalen Raume" gebrauchen würden, sobald wir einen solchen überhaupt wirklich zu denken vermöchten! Die Geraden, die wir jetzt ziehen resp. für gerade halten, möchten dann in der „vierten Dimension" als Curven erkannt werden, aber die Begriffe (Kategorien) des Geraden und des Abstandes würden dieselben bleiben und unser Satz vom kürzesten Wege auf der Geraden würde noch immer schlechthin gültig sein. Und das alles müsste nothwendig so sein, falls „Richtung" und „Abstand" in der That Kategorien sind und mit einander in obigem Zusammenhange stehen. — Zum Axiom, dass unser Raum nur drei Dimensionen hat, s. u. § 23, B.

Sogar die Geometrie wird also die scharfe Bestimmtheit ihrer Begriffe und die logische Sicherheit ihrer Urtheile schliesslich dem System der Kategorien verdanken. Könnte aber das eine oder andre ihrer synthetischen Urtheile weder als unmittelbar aus diesem System ableitbarer Grundsatz gelten, noch in Beweisen auf solche Grundsätze zurückgeführt werden, dann würde ihm die Anschauung a priori wenig nützen. Denn mehr als die Genauigkeit des Augenmasses würde diese schwerlich geben können, und da wäre es denn

---

[74]) In Folge des Begriffes der Divergenz zweier Richtungen: s. m. Log. § 64, 6. Anm. nebst zugehör. Texte.

[75]) Nämlich als Begriff, als die Kategorie „Richtung", so verschieden auch die Anschauung des dreidimensionalen Raumes von der eines zweidimensionalen ist.

schon besser, auf empirische Messungen von möglichster Exactheit sich zu stützen.

Doch wird Letzteres nicht nöthig sein. Es dürften sich vielmehr sämmtliche „Hypothesen“ oder „Thatsachen“, die nach Riemann, Helmholtz und Anderen der Geometrie zu Grunde liegen, auf das Wesen des Kategoriensystems zurückführen und dadurch als wahre Grundsätze a priori vertheidigen lassen (s. m. Log. § 64). Und dann würden, da die Grundsätze der Geometrie die Grund-Eigenschaften unseres Raumes zum Ausdruck bringen, diejenigen Kategorien, auf deren Wesen und gegenseitigen Beziehungen diese Grundsätze beruhen, unsere Raumanschauung nicht nur ausgebildet haben, sondern auch nach vollendeter Ausbildung noch unausgesetzt beherrschen. Sie würden also bei und in dieser Anschauung als solcher, d. i. abgesehen von allen geometrischen Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, auch im alltäglichen Anschauen des nicht-geometrischen Kopfes, thatsächlich noch mitwirken, sodass die fertige Vorstellung des Raumes eben so wenig gedankenloses Anschauen einer leeren Form sein würde, als die fertige Zeitvorstellung[76].

Haben hiernach aber die Raum- und Zeitanschauung ihren Ursprung und Bestand erst in der Kategorienthätigkeit und vermögen sie als Anschauungen nicht einmal in der Mathematik die logische Sicherheit der betreffenden Urtheile zu begründen und ihre Wahrheit oder Verkehrtheit[77] zu verbürgen, so ist nicht entfernt daran zu denken, dass sie etwa auf anderen Gebieten des menschlichen Erkennens massgebend und bestimmend sein könnten oder gar berechtigt wären, der Verstandsthätigkeit Schranken zu ziehen. Kant dagegen ist anderer Meinung.

---

[76]) Vgl. Kants W. W. III., S. 59, m. 65, o. und o. 62. Anm. und den Text vor d. 33. Anm. Über das Verhältniss der Kategorien zur Raumvorstellung bei Kant s. u. § 23, Anf.

[77]) Nach der absoluten Geometrie (s. Frischauf a. a. O. S. 46 ff. S. 73) besteht z. B. bei jedem geradlinigen Dreieck, wenn F seine Fläche, S seine Winkelsumme und c eine sehr kleine Constante bezeichnet, die Gleichung $S = 2R - c \, . \, F$. Hieraus würde für $F = 2R : c$ folgen $S = O$, also ein geradliniges Dreieck mit der Winkelsumme Null! Was sagt die Anschauung dazu? Der absoluten Geometrie ist es gleichgültig, was sie sagt!

B. Kant's Beschränkung des Gebrauchs der Kategorien auf Gegenstände möglicher Erfahrung.

Die Kategorien entspringen nach Kant „unabhängig von Sinnlichkeit[78]) blos im Verstande“, beziehen sich also durch den blossen Verstand „auf Gegenstände der Anschauung überhaupt, sie mag der unsrigen ähnlich sein oder nicht, wenn sie nur sinnlich und nicht intellektuell ist“[79]). Denn bei einer intellektuellen Anschauung wäre das Denken überflüssig, das „Denken, welches jederzeit Schranken beweiset“[80]): „unsere Funktionen zu denken“ würden in Ansehung „einer anderen Art der Anschauung, als diese unsere sinnliche ist, ... von gar keiner Bedeutung sein“, unsere Kategorien können von „Gegenständen einer nichtsinnlichen Anschauung . . . . nicht gelten“; bei einer „intellektuellen Anschauung“ oder einem „anschauenden Verstande“ bedürften wir „der Kategorien nicht allein nicht mehr . ., sondern diese“ würden „auch bei einer solchen Beschaffenheit des Verstandes schlechterdings keinen Gebrauch haben“[81]).

Die Kategorien sind also „blosse Gedankenformen, wodurch noch kein bestimmter Gegenstand erkannt wird“[82]). „Zum Er-

---

[78]) Es giebt „zwei Stämme der menschlichen Erkenntniss . . . ., nämlich Sinnlichkeit und Verstand“. „Die Fähigkeit (Receptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit“: „sie allein liefert uns Anschauungen“. Durch den Verstand aber werden die „Gegenstände sinnlicher Anschauung“ „gedacht, . . von ihm entspringen Begriffe“, er ist das „Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses“ (III, S. 52. 55. 81 f.).

[79]) W. W. III, S. 123, o. 125. 126, o. 128, m. („die Apperception und deren synth. Einheit“ geht, „als der Quell aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauungen überhaupt, unter dem Namen der Kategorien, vor aller sinnl. Anschauung auf Objekte überhaupt“). 131, m.

[80]) W. W. III, S. 79: „In der natürlichen Theologie, da man sich einen Gegenstand denkt, der . . . . ihm selbst durchaus kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung sein kann, ist man sorgfältig darauf bedacht, von aller seiner Anschauung (denn dergleichen muss alles sein Erkenntniss sein, und nicht Denken, welches jed. Schr. bew.) die Bedingungen der Zeit und des Raumes wegzuschaffen“. I, S. 372 („deum non egere ratiocinatione — obtutui ipsius liquidissime — neque indiget analysi“ etc.). Des Weiteren vgl. m. Schr. Kants intellektuelle Anschauung etc. S. 18 ff. und besonders S. 23 f.

[81]) W. W. III, S. 240. VI, S. 32, m.

[82]) W. W. III, S. 126. Vgl. 82, o. 89 („leere Vernünfteleien von d. blossen formalen Princ.“). 140, m. IV, S. 51, o. 364 („gedachte Kategorien nichts Anderes, als blosse Formen der Urtheile . ., sofern sie auf Anschauungen . . . ange-

kenntnisse gehören" vielmehr „zwei Stücke: erstlich der Begriff, dadurch überhaupt ein Gegenstand gedacht[82]) wird (die Kategorie), und zweitens die Anschauung, dadurch er gegeben wird; denn könnte dem Begriffe eine correspondirende Anschauung gar nicht gegeben werden, so wäre er ein Gedanke der Form nach, aber ohne allen Gegenstand" und ohne alle Anwendung, sodass „durch ihn gar keine Erkenntniss von irgend einem Dinge möglich" wäre. „Nun ist alle uns mögliche Anschauung sinnlich", und diese sinnliche Anschauung ist entweder reine Anschauung, nämlich die Raum- und Zeitanschauung a priori, oder empirische Anschauung des in Raum und Zeit unmittelbar durch Empfindung Vorgestellten. Durch Bestimmung der ersteren bekommen wir in der Mathematik Erkenntnisse a priori von Gegenständen, aber „nur ihrer Form nach:" die Mathematik liefert Erkenntnisse nur sofern man voraussetzt, dass uns durch Empfindung Dinge gegeben werden, die sich nur der Form jener reinen Anschauung gemäss darstellen lassen. „Folglich verschaffen die reinen Verstandsbegriffe [die Kategorien], . . wenn sie auf Anschauungen a priori (wie in der Mathematik) angewandt werden, nur sofern Erkenntniss, als diese [Anschauungen a priori], mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelst ihrer auf empirische Anschauungen angewandt werden können[83]). Folglich liefern uns die Kategorien vermittelst der Anschauung . . Erkenntniss von Dingen . . [überhaupt] nur durch ihre mögliche Anwendung auf empirische Anschauung, d. i. sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntniss . . . . Folglich haben die Kategorien keinen anderen Gebrauch zum Erkenntnisse der Dinge, als nur sofern diese als Gegenstände möglicher Erfahrung angenommen werden"[84]). Nur von solchen Gegenständen gelten daher auch die a priori

---

wandt werden"; von „formalen Verstandeshandlungen in Urtheilen" „in nichts unterschieden . ., als dass" etc.: vgl. III, S. 113 f. 122). VIII, S. 533, o. — „Sich einen Gegenstand denken und einen Gegenstand erkennen ist . . nicht einerlei" (III, S. 123; vgl. 135. 23. VIII, S. 585, o.).

[83]) Vgl. W. W. III, S. 151 ff. (Die Geometrie würde „die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinnst sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äussern Erfahrung ausmachen, anzusehen"). VI, S. 7, m. 8, u. 28.

[84]) W. W. III, S. 123 f. Vgl. 125. 134 f. 142. 145 ff. 565 f. 579. 55. 81 f. („Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"). 109, o. 112, o. IV, S. 27, o. 30, u. 44 f. 364 ff. 496. V, S. 49, u. 50, m. 52. 57 ff. 354. 112. VI, S. 5, o. 7 f. 14. 23. 28. 39 ff. 59 f. 62 f. VIII, S. 527, o. 534 ff. 540 ff. u. A.

synthetischen Urtheile, die sich mittelst der Kategorien etwa ergeben[84]).

Wollte man die Kategorien „über unsere sinnliche Anschauung hinaus" gebrauchen, so wären sie „leere Begriffe von Objekten, von denen, ob sie nur einmal möglich sind oder nicht, wir durch jene gar nicht urtheilen können, blosse Gedankenformen ohne objektive Realität, weil wir keine Anschauung zur Hand haben, auf welche" die Kategorien angewandt werden könnten[85]). Und ebenso können synthetische Sätze a priori, „da der Verstand seinerseits nicht auch anschauen kann, . . . über die Grenzen der sinnlichen Anschauung hinaus nicht getrieben werden . . , weil alle Begriffe über dieses Feld hinaus leer und ohne einen ihnen correspondirenden Gegenstand sein müssen"[86]). Wir müssten vielmehr, wenn wir „die Kategorien auf Gegenstände, die nicht als Erscheinungen betrachtet werden, anwenden wollten, . . eine andere Anschauung, als die sinnliche, ... nämlich die intellektuelle Anschauung" zu Grunde legen. Da diese aber „schlechterdings ausser unserem Erkenntnissvermögen liegt, so kann auch der Gebrauch der Kategorien keineswegs über die Grenze der Gegenstände der Erfahrung hinausreichen"[87]).

Worauf also beruht Kants Beschränkung des Kategoriengebrauchs? Auf dem Fehlen einer intellektuellen Anschauung? Aber Kant selbst lehrt ja[81]), dass unsere Kategorien bei einer intellektuellen Anschauung „von gar keiner Bedeutung sein", „schlechterdings keinen Gebrauch haben" würden! Sollen sie also einen Gebrauch haben, so ist das nur ausserhalb einer intellektuellen, d. i. nur innerhalb der sinnlichen Anschauung möglich. Denn ohne Anschauung keine Erkenntniss! Dies also ist der entscheidende Grund. Aber dieser Grund selbst, worauf beruht er?

Die Kategorien „Gedankenformen" zu nennen, ist unzweifelhaft zulässig. Nur sind sie deshalb nicht „ohne allen Inhalt,

---

[85]) W. W. III, S. 125 („keine Anschauung . . ., auf welche die synthetische Einheit der Apperception, die jene [sc. die Kategorien] allein enthalten, angewandt werden" könnte: s. o. 79. Anm. und u. § 14). Vgl. 565 („ein Begriff völlig a priori — würde alsdenn keinen Inhalt haben, darum, weil ihm keine Anschauung correspondirte . . ., wodurch uns Gegenstände gegeben werden können — nur die logische Form zu einem Begriffe" etc.).

[86]) W. W. VI, S. 58 („Begriffe . . ., von denen . . . ich . . niemals wissen kann, ob ihnen überhaupt ein Gegenstand correspondire oder nicht, die also für mich völlig leer sind").

[87]) W. W. III, S. 220. Des Weiteren s. m. Schr. Kant's intell. Ansch. S. 22 f.

mithin völlig leer"[88]). Denn z. B. all' die beharrliche und widerstandsfähige und wirkungskräftige Realität, die wir der materiellen Welt beilegen, stammt in Wahrheit aus den Begriffen der Substanz und Causalität, die Kant doch für Kategorien erklärt. Und Kant selbst giebt z. B. der Kategorie der Causalität einen Inhalt, wenn er sagt: „Vom Begriffe der Ursache würde ich (wenn ich die Zeit weglasse, in der Etwas auf etwas Anderes nach einer Regel folgt) in der reinen Kategorie . . . finden, . . dass" das Objekt, das durch diese Kategorie bestimmt werden soll, „so Etwas sei, woraus sich auf das Dasein eines Anderen schliessen lässt"[89]). Es ist vielmehr das Fehlen eines angeschauten (oder anschaubaren) Gegenstandes, was Kant beim „Leer"-sein der Kategorien vor Allem im Auge hat. „Wenn eine Erkenntniss objektive Realität haben d. i. sich auf einen Gegenstand beziehen und in demselben Bedeutung und Sinn haben soll, so muss der Gegenstand auf irgend eine Art gegeben werden können. Ohne das sind die Begriffe leer . . . . . Einen Gegenstand geben, wenn dieses nicht . . nur mittelbar gemeint sein soll, sondern unmittelbar in der Anschauung darstellen, ist [aber] nichts Anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen"[90]).

Und in der That, aus blossen Begriffen, so reich sie an Inhalt sein mögen, kann nimmermehr geschlossen werden, dass es entsprechende Gegenstände wirklich giebt. Aber ebensowenig können uns diese Gegenstände in der Anschauung gegeben werden. Kant selbst belehrt uns ja (in seiner Transscendentalen Deduktion der Kategorien), dass uns lediglich Empfindungen gegeben werden,

---

[88]) S. W. W. III, S. 98: Die transscendentale Ästhetik bietet der transscendentalen Logik ein „Mannigfaltiges der Sinnlichkeit a priori" dar, „um zu den reinen Verstandesbegriffen einen Stoff zu geben, ohne den sie ohne all. — leer sein würden" (Kehrb.).

[89]) W. W. III, S. 213. Vgl. 174 ff. VI, S. 41. Vgl. u. § 5, d. Text vor d. 9. Anm.

[90]) W. W. III, S. 151. Vgl. 88 f. („Bedingung, dass uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seien — Denn ohne Anschauung fehlt es aller unserer Erkenntniss an Objekten und sie bleibt alsdenn völlig leer" etc.). 110 („ganz leer sei und . . . keinen Gegenstand antreffe"). VI, S. 30 f. („Vorstellungen, die von den Formen sinnlicher Anschauung leer sind, sind leer von aller Anschauung . . . . Vorstellungen, die von aller Anschauung leer sind . . ., sind schlechterdings leer", „ohne Erkenntniss ihres Objekts"). VIII, S. 585, u. (Ob einem Gedanken „irgend ein Gegenstand correspondire, oder ob er leer sei, d. i. ob er überhaupt zum Erkenntnisse dienen könne" etc.) und o. 85. 86. Anm.

dass aber die Gegenstände und alle „bestimmten“ Anschauungen in Raum und Zeit, ja Raum und Zeit selbst (s. u. § 23, Anf.) für uns erst durch Kategorienthätigkeit, durch verstandesmässige Verarbeitung des gegebenen Empfindungsmaterials entstehen! Und da fragt sich nur, durch welche Kategorien diese Verarbeitung zu geschehen hat! Genügt der vom unbewussten Denken vollzogene Aufbau der uns umgebenden gegenständlichen Welt den gegebenen Systemen von Empfindungen und zugleich dem logischen System der Kategorien? Oder ist es möglich, diese zunächst im Interesse des praktischen Lebens ausgeführte Interpretationsform der Empfindungen vielmehr in wisssenschaftlichem Interesse zu vertiefen durch eine Welt des bewussten und selbstbewussten Geistes, zu vertiefen durch Kategorien, die über die gegenständliche Welt in Raum und Zeit hinausgehen und deren Schwierigkeiten überwinden, durch Kategorien, die der Gesammtheit des Gegebenen gewachsen sind und das Ganze des Erkenntnissvermögens zu abschliessendem Ausdruck bringen und dem Suchen nach Wahrheit ein allseitig befriedigendes Ziel in Aussicht stellen? Diese Fragen aber zu beantworten, ist natürlich nicht Sache eines willkürlich aufgestellten Grundsatzes, sondern lediglich der eingehendsten Untersuchung des Einzelnen.

Erstes Buch.

Die Substantialität der menschlichen Seele.

I. Abschnitt.

Der Satz des Grundes.

§ 5. Die Positivistischen Bedenken gegen das Hinausgehen über die Welt der sinnlichen Erscheinungen.

Wozu überhaupt der Streit über das „wahre Wesen der Dinge“? Da wir unmittelbar nur von unseren Empfindungen wissen, so lasset uns doch bei diesen bleiben! Es ist für unser Wohl und Wehe ja vollkommen hinreichend, wenn wir die Gesetzmässigkeit kennen, die im fortwährend veränderlichen Zugleichsein und Aufeinanderfolgen der Empfindungen herrscht!

Und wem das etwa nicht genügen möchte, der sollte doch höchstens die Welt der uns umgebenden Dinge als sinnlicher Erscheinungen gelten lassen! Denn diese Welt ist uns ja allerdings, als anschauliche Systematisirung der gegebenen Empfindungen, durch althergebrachte Gewohnheit gleichsam zur zweiten Natur und damit gewissermassen selbst zu etwas Unmittelbarem geworden.

Wem aber auch dies noch zu wenig wäre für seinen Wissensdurst, von dem müsste doch ganz energisch verlangt werden, dass er Rechenschaft ablege von seinem transscendenten Gebahren, von seinem unbescheidenen Streben, hinter der Welt der Empfindungen und sinnlichen Erscheinungen d. i. hinter dem allein unmittelbar Gewussten noch etwas Anderes zu finden. Und auf welches Recht könnte er sich da wohl berufen? Auf den Satz des Grundes?

Nach Leibniz verlangt Alles, was da ist und geschieht, einen zureichenden Grund, warum es ist und geschieht und warum es so und nicht anders ist und geschieht[1]). Aber worauf beruht

[1]) Hierher gehörige Belegstellen sind gesammelt in dem für die Geschichte der Philosophie sehr werthvollen Werke: Ernst Laas, Idealismus und Positivismus, III (1884), S. 160 ff. I (1879), S. 117 f. 133.

dieses Princip? Dass es nicht, wie Wolf und Andere wollten, aus dem Princip der Identität und des Widerspruchs abgeleitet werden kann, hat Chr. Aug. Crusius[2]) richtig gezeigt. Es wird also nur aus der Erfahrung stammen können! Und in der That, Leibniz selbst verschmäht es nicht, zur Vertheidigung seines Princips sich unter Anderem auf die Erfahrung zu berufen. Es werde sich kein unbestreitbares Beispiel finden lassen, wo das Princip nicht gelte (où il manque). Wohl aber gebe es eine unendliche Menge von Beispielen, wo es von Erfolg sei (où il réussit); oder vielmehr es sei von Erfolg in allen bekannten Fällen, wo es angewandt werde. Dies müsse vernünftigerweise urtheilen lassen, dass es von Erfolg sein werde auch in den unbekannten oder nur mittelst desselben erst noch bekannt werdenden Fällen, nach der Maxime der Erfahrungs-Philosophie[3]).

Das hat natürlich, soweit im Leibniz'schen Princip das Causalitäts-Gesetz mitenthalten ist, die volle Zustimmung des Positivisten. Denn für diesen ist der Satz, dass jedes Ereigniss seine Ursache habe, „eine aus der Erfahrung hervorgegangene, durch Unsummen von Erfahrungen bestätigte Hypothese, die nunmehr als regulative Maxime dient, zugleich ein nothwendiges Postulat unseres Erkenntniss- und Erklärungstriebes“[4]). Und dieses Betonen der Erfahrung steht ja allerdings in leicht verständlicher Beziehung zur Polemik gegen alle Transscendenz. Ist der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, von der Folge auf den Grund[5]) kein mit Naturnothwendigkeit aus dem Wesen des Erkenntnissvermögens selbst hervorgehender Akt, sondern eine durch die Erfahrung, also von Aussen an das Denken herangebrachte[6]) Gewöhnung, die, was das

---

[2]) Diss. philosophica de usu et limitibus principii rat. det. etc. § 14. Vgl. Laas a. a. O. III, S. 164 ff. und m. Schr. Die Philosophie Imm. Kant's etc. Ia, S. 98 ff.

[3]) Leibnitii Opera philosophica ed. J. E. Erdmann, p. 778 („suivant la maxime de la Philosophie expérimentale, qui procède a posteriori; quand même il ne seroit point d'ailleurs justifié par la pure raison, ou a priori .... Et je crois que des personnes raisonnables et impartiales m'accorderont, que d'avoir réduit son adversaire à nier ce principe c'est l'avoir mené ad absurdum“).

[4]) Laas a. a. O. III, S. 163. Vgl. S. 162. 165, o. 176, o. 182, u. etc.

[5]) Von „Grund und Folge“ sprechen wir in weiterem, von „Ursache und Wirkung“ (Causalität) in engerem Sinne; der Begriff der Ursache und Wirkung ist ein specieller Fall des allgemeineren Begriffs von Grund und Folge. Das Nähere s. u. § 10.

[6]) Vgl. Laas a. a. O. III, S. 175 f. (Zur Apriorität des Causalitätsgesetzes

Denken betrifft, auch anders hätte sein können, so ist damit von vorn herein jede Möglichkeit zur Transscendenz abgeschnitten. Denn was im blossen Zugleich- und Nacheinandersein von Wahrnehmungen mit einer sinnlichen Erscheinung als ihr Grund sich verknüpft, kann doch auch nur Erscheinung d. i. Empfindung oder Empfindungscomplex sein. Und wie lange dann eine solche Verknüpfung von Erscheinungen hält, ob sich im Laufe der Zeit andere Erscheinungen an einander gewöhnen und welche, das hat das Denken passiv vom unaufhörlichen Wechsel des realen Empfindungslebens zu erwarten. Soll dagegen ein Hinausgehen über die Erscheinungswelt zu einem ihr zu Grunde liegenden Wesen, das nun allein als das wahrhaft Wirkliche zu gelten hat, möglich und nothwendig sein, so muss auch hinsichtlich des Schlusses von der Folge auf den Grund das Denken mehr sein, als ein kraft- und selbstloses Schattenspiel des Empfindungslebens. Es muss aus sich selbst einen über alles Empfundene hinausreichenden Gedanken-Inhalt besitzen und diesen zur Geltung zu bringen, der aufdringlichen Erscheinungswelt als das eigentlich Wahre zu Grunde zu legen, durch eigene Gesetze getrieben werden. Kurz, der Schluss von der Folge auf einen transscendenten Grund kann nur aus dem Apriori, aus dem systematisch in sich zusammenhängenden Apriori hervorgehen.

Wer also dieser liebgewordenen Erscheinungswelt, wenn es irgend möglich wäre, unbedingte Realität sichern möchte, der muss das Apriori, da aus ihm allerlei Gefahren für diese Welt entstehen könnten, möglichst zu leugnen suchen. Aber mit welchem Recht und Erfolg? Wir geben gern zu, wenn in der Philosophie durch Mehrheitsbeschlüsse zu entscheiden wäre, die Aprioristen würden eine klägliche Niederlage erleiden. Aber Stimmenmehrheit und Gründlichkeit erlauben wir uns für zweierlei zu halten! Wenn dem Positivisten das Causalitätsgesetz ein „nothwendiges Postulat unseres Erkenntniss- und Erklärungstriebes“ ist[4]), wenn es emporwuchs unter dem „sehr natürlichen Bedürfniss . . ., die Zukunft vorauszusehen, zu berechnen

---

würde „der Positivist . . zu bemerken haben, dass er . . nicht den Anspruch erhebt, durch psychologische Genealogien Gültigkeiten, wohl aber Nichtursprünglichkeiten zu erweisen; und dass ein Satz, der für alle Denk- und Erkenntnissarbeit die fortwährende Voraussetzung bildet, durch dieselbe — nicht aber durch eine vorgebliche Denknothwendigkeit a priori und logicalische Evidenz — jedenfalls für“ seine Sphäre „Allgemeingültigkeit gewinne“).

und zu beherrschen"[7]), so haben wir an diesem „Triebe" und „Bedürfnisse" schliesslich doch wohl noch immer ein Apriori? Durchaus nicht, antwortet der Positivist. Denn „wenn wir unsererseits behaupten und nachweisen, dass das Bedürfniss anstatt der „Vernunft" ins Spiel trat, so sind wir nicht gemeint, damit ein neues offenbarendes Princip a priori einzuführen. Auch das Bedürfniss konnte nicht aufkommen, wenn nicht die Wahrnehmungen von sich aus Erwartungen erregten"[7]). Indess, auf die Meinung und Absicht des Positivisten kommt es hier auch gar nicht an, und von „offenbarenden Principien"[8]) ist bei unserem Apriori überhaupt nicht, oder wenigstens nicht in erster Linie und nicht im eigentlichen Sinne die Rede, sondern von Thätigkeitsformen des Denkens. — Wie die Physiker und Chemiker ihren Atomen gewisse Wirkungsgesetze zuschreiben, die zu ihrem Wesen gehören, gleichsam das Apriori an ihrer Wirkungsweise ausmachen, so glauben wir in unserem Denken gewisse Thätigkeitsformen zu finden, in denen es sich thatsächlich vollzieht, oder vielmehr, wie es selbst behauptet, vollziehen sollte. In und mit diesen nothwendigen Denkfunktionen hat und erwirbt es aber zugleich einen Gedanken-Inhalt[9]), der ihm, falls der Schluss von der Folge auf den Grund zum Apriori gehören sollte, für das Hinausgehen über die sinnliche Erscheinungswelt von Werth sein würde. Das Denken würde sich so mittelst des Apriori allerdings zum Übersinnlichen zu erheben vermögen, aber das wäre doch vielmehr das Gegentheil von Offenbarung: es würde ihm nicht auf übernatürliche Weise ein Inhalt mitgetheilt, zu dem es von sich selbst aus nicht zu gelangen vermöchte, sondern, seiner eigensten Natur getreu, erreichte es diesen Inhalt in consequenter, gesetzmässig geordneter Selbstthätigkeit. — Ein gesetzmässig geordnetes Denken freilich beansprucht auch der Positivist, er kann wenigstens im Seelenleben überhaupt eine gewisse Gesetzmässigkeit nicht leugnen, so verschieden es sich auch bei verschiedenen Individuen gestaltet. Und so energisch auch betont wird, dass das psychische Sein und Geschehen ein bestimmtes Gepräge erst allmählich und unter dem bestimmenden Einflusse der besonderen

---

7) Laas a. a. O. III, S. 261 (Die „Maximen, von denen das Causalitätsaxiom die herrschendste ist, stiegen als anticipatorische Gedanken, als Hypothesen auf; sie wuchsen empor unter einem sehr nat." etc.).

8) Vgl. die historisch sehr beachtenswerthen Erörterungen von Laas a. a. O. I, S. 58 ff. 66 ff. 76 ff. 127 ff. u. A.

9) Vorläufig vgl. o. § 3, d. Text nach d. 3. 13. 17. Anm. und § 4, d. Text nach d. 88. Anm. u. A.

Lebensumstände erlange, so lässt sich doch ohne jede ursprüngliche Bestimmtheit ein bestimmtes Seelenleben so wenig ableiten, als mit schlechthin qualitätsloser Materie eine Kosmogonie aufstellen. Sehen wir auch ab von jeder ursprünglichen Qualität des Bewusstseins, gleichsam des Raumes, in dem die Empfindungen auftreten, lassen wir für einen Moment sogar die Empfindungen für selbstständige Acteure gelten, sodass sie selbst Beziehungen zu einander herstellen, so müssen doch eben diese Empfindungen ursprünglich wenigstens insoweit bestimmt und zwar beziehungsweise auf einander bestimmt sein, dass sie überhaupt für einander sein und in Gegensätze zu einander oder in Verknüpfungen mit einander eintreten können[10]). Dies zum Wenigsten müssen wir voraussetzen, wenn es überhaupt noch Sinn haben soll, dass „Wahrnehmungen von sich aus Erwartungen erregen" und Bedürfnisse und Triebe aufkommen lassen[7]). Diese Voraussetzung aber würde doch, wie abstract und unbestimmt auch immer, eine gewisse ursprüngliche Gesetzmässigkeit des Empfindungslebens, ein gewisses — Apriori enthalten, so ungern der Positivist dieses verhasste Wort auch hört! Und dieses Apriori wenigstens würde sich in aller Gesetzmässigkeit, wie des Seelenlebens überhaupt, so des Denkens insbesondere, nothwendig insoweit erhalten müssen, als das Empfindungsleben dabei in Betracht kommt. — Aber wir sind weit entfernt, uns mit einem solchen Apriori zu begnügen. Ja wir können es nicht einmal im Ernst als wirkliches Apriori gelten lassen, da wir den Empfindungen ein selbstthätiges Sich-aufeinander-beziehen nicht zugestehen und von einer ursprünglichen Bestimmtheit des Bewusstseins und Denkens in Wahrheit nicht absehen können (s. u. § 12. 13, A. C.). Vielmehr umgekehrt, erst in diesem ursprünglichen Wesen des Denkens haben wir das eigentliche Apriori (s. o. § 3), nur auf diesem Boden können auch „Erwartungen" und ein „Erkenntniss- und Erklärungstrieb" entstehen.

Sollten die „psychologischen Genealogien", durch welche der Positivist „Nichtursprünglichkeiten" zu erweisen sich anheischig macht[6]), wirklich das Apriori verdrängen, so müssten sie mehr sein, als umständliche Beschreibungen der empirisch gegebenen Veranlassungen[11]), bei denen das Erkenntnissvermögen sein Apriori zur

---

[10]) Vgl. die „Affinität des Mannigfaltigen" in Kants Transcendentaler Deduction der Kategorien.

[11]) Vgl. Kant's W. W. III, S. 107 f.: man kann „von diesen Begriffen [a priori] . . . doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Er-

Anwendung und Geltung bringt. Sie müssten vielmehr bei Begriffen, deren restfreie Reducirbarkeit auf Empfindungen der Apriorist leugnet, die vermisste Reduction als thatsächlich vollzogen vorlegen, sie müssten dasjenige Empfinden aufzeigen, in dem das Denken des Inhalts dieser Begriffe bestehen soll. Sie müssten vor Allem auch das logische Sollen der Denkgesetze, das doch sicher zum Wesen des Denkens, zum Begriffe des Apriori gehört (s. o. § 3), beseitigen, an Stelle dieser logischen die psychologischen Gesetze des Empfindungslebens setzen. Es würde dann z. B. nicht nur gesagt werden dürfen, dass das Denken nach dem Satze des Widerspruchs, wenn sich ihm „nicht alle gegebene Realität .... fügte .., wohl auch nicht aufgekommen wäre“[12]), sondern sogar, dass dieses Denken mit der „gegebenen Realität“, d. i. dem Empfindungsleben vielmehr identisch sei. Freilich wäre alsdann unbegreiflich, wie der Positivist sagen kann, es „soll und muss .. nach dem Satze des Widerspruchs“ gedacht werden, dieser Satz ist „die Richtschnur und Bedingung alles Denkens“[12]), oder wie er fortwährend von der „Selbstverständlichkeit“ des Princips der Identität[13]) sprechen kann! Denn

---

fahrung aufsuchen“ etc. Für dieses Aufsuchen, das bei Kant sowohl von der „transscendentalen“, als von der „empirischen Deduction“ zu unterscheiden ist, gebraucht er auch den Ausdruck: „versuchte physiologische Ableitung“: vgl. S. 108, o. (wo des „berühmten Locke“ gedacht wird) mit S. 6, wo es heisst: „In neueren Zeiten schien es .. einmal, als sollte allen diesen Streitigkeiten durch eine gewisse Physiologie des Verstandes (von dem berühmten Locke) ein Ende gemacht“ werden.

[12]) Laas a. a. O. III, S. 184, m. Vgl. u. 13. Anm. o. § 4, d. Text nach d. 15. Anm. und u. § 23.

[13]) Laas a. a. O. I, S. 161 f. („selbstverständliche Voraussetzung aller Gedankenführung“). 220, u. („Das absolute, weil selbstevidente Fundament“). III, S. 153 („Identische Sätze sind ... selbstevident. Sie sind ...... das Prototyp aller Selbstverständlichkeit“). 170 f. (Es ist die „objective Gültigkeit ... des A = A und seiner Corollarien nur darum über allen Zweifel erhaben, weil diese .... Sätze die ebenso nothwendige wie selbstverständliche .. Voraussetzung aller auf Gültigkeit gerichteten Gedankenbewegung sind .... Für Sätze solcher Art bedarf es nun jedenfalls keiner Angeborenheit, keines besonderen intellektuellen Vermögens, keiner subjektiven „Vernunft“; sie haben ihre Vernunft sozusagen in sich selbst“ etc.). 190 f. („Die selbstverständlichen, durch keine empirische Thatsache desavouirten“ Voraussetzungen). 243 (Die Gesetze der Logik sind „selbstverständlich“ „weil analytisch“). 254 f. („Selbstverständlichkeiten — Es ist, wenn .... man das Widersprechende auf einander stossen sieht, auch psychologisch völlig unmöglich, beides zugleich festzuhalten“. „Nun aber diese logischen ... Axiome von einer ursprünglichen Constitution des „Geistes“, von der menschlichen oder gar von meiner individuellen „Ver-

ist das Apriori gänzlich beseitigt, bedarf es wirklich „keines besonderen intellektuellen Vermögens“[13]) mehr, bedeuten „Vernunft“ oder „Verstand“ oder „Bewusstsein“ höchstens noch den schlechthin leeren Raum, das absolute Nichts, in dem die Empfindungen ihr Wesen treiben, so ist Alles (Sinn wie Unsinn), oder vielmehr gar Nichts „selbstverständlich“. Wenn Jemand im Rechnen oder in irgend einem logischen Processe sich irrt, so ist dieser Irrthum, und wenn er der tollste Unsinn wäre, ein reales psychisches Geschehen. Und dieses Geschehen ist, wenn wir jedes Wirken einer Willensfreiheit während desselben ausgeschlossen sein lassen, als realer Process im psychischen Mechanismus ebenso richtig und genau und exakt, als die mechanische Bewegung irgend eines Planeten oder Uhrwerks. Hat mithin der Irrthum, sofern er ein reales Geschehen ist, nicht genau dieselbe „selbstverständliche“ Berechtigung, als etwa das reale Geschehen in der Natur? Und inwiefern könnte denn ausserdem noch nach seiner Berechtigung gefragt werden, wenn das logische Sollen, das sonst wohl einen Unterschied zwischen Wahrheit und Irrthum zu begründen vermöchte, durch die Gesetzmässigkeit des Empfindungslebens d. h. des psychischen Mechanismus zu ersetzen ist? Mit diesem Sollen ist vielmehr jede Möglichkeit, dem Denkgesetz gemäss, d. i. selbstverständlich und wahr zu sein, geschwunden!

Reden liesse sich allerdings nach gänzlicher Beseitigung des Apriori noch viel, aber denken nicht mehr. Nicht nur das Hinausgehen über die unmittelbare Erscheinungswelt, sondern auch das Denken über die Empfindungen selbst wäre unmöglich. Der consequente Positivist würde nur noch empfinden.

Aber davon haben wir selbst keinen positiven Gewinn! Wir wollen vor Allem wissen, ob der Schluss von der Folge auf den Grund zum Apriori gehört oder nicht, ob wir durch die Natur des Erkenntnissvermögens selbst gezwungen sind, bei der denkenden Verarbeitung der Empfindungen nicht stehen zu bleiben, sondern hinter der Welt der sinnlichen Erscheinungen das wahrhaft Wirkliche zu suchen. Dies zu entscheiden, werfen wir erst noch einen flüchtigen Blick auf das Ganze derjenigen Denkfunktionen, die innerhalb der Empfindungswelt zur Verarbeitung des gegebenen sinnlichen Materials erforderlich sind.

---

nunft“ abhängig zu machen: zu Phrasen dieser Art würde nicht eher ein Grund vorliegen, als wenn man cartesianisch die Erkenntnisstheorie sogleich mit der Ansetzung einer besonderen, autoritativen Denksubstanz begönne“) u. A.

§ 6. Die Synthesen a priori innerhalb der sinnlichen Erscheinungswelt.

Kant wirft die Frage auf, wie „empirische (. . überhaupt sinnliche) Anschauungen“, die mit reinen Verstandesbegriffen doch „ganz ungleichartig“ sind, unter die letzteren subsumirt werden können, wie mithin die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich ist. Es ist ihm „klar, dass es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andrerseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muss, und die Anwendung der ersteren auf die letztere möglich macht“, damit aber auch die Bedingung abgiebt, auf welche die Kategorie in ihrem Gebrauch „restringirt“ ist (s. o. § 4, B). Und er findet dieses Dritte in „transscendentalen Zeitbestimmungen“, die er „Schemata“ nennt. So ist z. B. „die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ das Schema der Substanz, und das Schema der Causalität besteht „in der Sucession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist“ [1]).

Diese Schemata vermögen nun freilich die Ungleichartigkeit zwischen „sinnlichen Anschauungen“ und „reinen Verstandesbegriffen“ in Wirklichkeit nicht zu überbrücken, sie haben vielmehr als „transscendentale Zeitbestimmungen“ diese Ungleichartigkeit noch unvermittelt in sich. Denn die Kategorie, die nach Kant selbst, durch Verknüpfung des Mannigfaltigen einer solchen Zeitbestimmung (s. u. § 23, Anf.), „die Einheit derselben ausmacht“ [1]), ist mit dem zu verknüpfenden Mannigfaltigen der Zeitanschauung (bei aller Gemeinsamkeit der Apriorität doch) ungleichartig, sodass wir noch immer fragen müssen, wie kann die Kategorie auf dieses Mannigfaltige der (reinen) Sinnlichkeit angewandt werden? — Und dieses Ungenügende resp. Überflüssige des Schema's droht sich bei Kant auch sonst noch zu verrathen. Das „Schema eines reinen Verstandesbegriffs“ ist nämlich nach der ersten wie zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft „ein transscendentales Produkt der [„reinen“] Einbildungskraft“ [2]). Diese ist nun zwar nach der ersten Auflage „ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntniss a priori zum Grunde liegt“ [3]). Aber in der

---

[1]) W. W. III, S. 141 f. 144 f. Vgl. 151 ff. V, S. 73. 223. 261. 363 f. u. A.

[2]) W. W. III, S. 143, u. Vgl. S. 145 („der Schematismus des Verstandes durch die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft“ etc.). u. 3. Anm.

[3]) W. W. III, S. 582 („Wir haben . . eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen — Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigf.

zweiten Auflage erscheint die „transscendentale Synthesis der [reinen] Einbildungskraft“ eigentlich nur als ein anderer Ausdruck für die „Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung“ durch den Verstand, sie ist nichts Anderes als „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“, der Verstand „übt, unter der Benennung einer transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft“, eine bestimmende Handlung aufs passive Subjekt aus[4]). Es ist also offenbar

— in Verb. [s. u. § 14, d. Text vor d. 28. Anm.]. Beide äusserste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transscendentalen Funktion der Einbildungskraft nothwendig zusammenhängen“ etc.). Vgl. S. 112 („Es sind . . drei ursprüngliche Quellen (Fähigkeiten oder Vermögen der Seele), die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüths abgeleitet werden können, nämlich Sinn, Einbildungskraft und Apperception . . . . . . Alle diese Vermögen haben ausser dem empirischen Gebrauche noch einen transscendentalen, der lediglich auf die Form geht und a priori möglich ist“: 1. Aufl.) und u. § 14, A.

[4]) S. W. W. III, S. 126 f. (sofern die Synthesis der Einbildungskraft „eine Ausübung der Spontaneität ist —, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis . . . . die transsc. Synth. der Einbildungskr. . . . . . . Sofern die Einbildungskraft . . Spontaneität ist, nenne ich sie auch bisweilen die produktive Einbildungskraft und unterscheide sie dadurch von der reproduktiven, deren Synthesis lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association, unterworfen ist“). 128, o. Zum „empirischen Gebrauche“ der Einbildungskraft beachte man zunächst folgende Worte der ersten Auflage: „Auf ihnen [sc. den Kategorien] gründet sich . . alle formale Einheit in der [reinen] Synthesis der Einbildungskraft, und vermittelst dieser [Synthesis] auch [die formale Einheit] alles empirischen Gebrauchs derselben (in der Recognition, Reproduktion, Association, Apprehension) bis herunter zu den Erscheinungen, weil diese nur vermittelst jener Elemente der Erkenntniss überhaupt [d. i. vermittelst der Kategorien] unserem [empirischen, das gegebene Mannigfaltige zur Einheit verknüpfenden] Bewusstsein . . . angehören können“ (S. 582; vgl. u. § 14, 33. Anm.). Wie sich hier die formale Einheit „alles empirischen Gebrauchs“ der Einbildungskraft auf die Kategorien gründet, so ist es dann nach der zweiten Auflage „eine und dieselbe Spontaneität“, welche, in der empirischen „Synthesis der Apprehension“ „unter dem Namen der Einbildungskraft“ und in der intellektuellen „Synthesis der Apperception“ unter dem Namen „des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt“ (S. 133, u.; vgl. S. 134, o.). Auch wird die den „empirischen Gesetzen“ der „Association“ unterworfene Synthesis der „reproduktiven“ Einbildungskraft in Wahrheit als Kategorienthätigkeit zu fassen sein, so sehr diese Synthesis auch des Gedächtnisses und der Einbildungskraft zur Erhaltung und Wiederbelebung des zu verbindenden Mannigfaltigen bedarf. Und so dürfte überhaupt die Einbildungskraft als „Vermögen der Synthesis“ vollständig entbehrlich sein (vgl. u. § 14, 71. Anm. und d. Text vor u. nach d. 66. Anm.).

ganz überflüssig, überhaupt von einer „transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft“ zu sprechen. Und ebenso überflüssig ist infolge dessen auch das Schema, ohne das diese Synthesis nicht möglich ist[5]).

Aber trotzdem hat jene Frage Kant's ihren Werth. Sie macht erstens doch wenigstens auf eine thatsächliche Eigenthümlichkeit des Erkenntnissvermögens aufmerksam, die sich folgendermassen wird charakterisiren lassen. Den Kategorien ist wesentlich, dass sie in ihrem rein begrifflichen Vorstellungsinhalte und durch denselben nach Aussen, auf ein Anderes sich beziehen, mag dieses Andere selbst Kategorie, oder Empfindung, oder sonst ein psychischer Zustand oder Vorgang sein[6]). Und sie verlangt zweitens eine Erklärung dieser Thatsache, die schliesslich nur in einer gemeinsamen Grundlage alles psychischen Geschehens zu finden sein wird (s. u. § 14. 18).

Für jetzt interessirt uns aber nur die Thatsache. Und da können im ersten Anfange der logischen Entwicklung die Kategorien allerdings, wenn wir von dem Specifischen des Gefühls- und Trieblebens absehen, nur auf „Empirisches“ und „Sinnliches“, nur auf Empfindungen angewendet werden, noch nicht auf andere Kategorien. Denn die Empfindungen liegen als gegeben vor, die Kategorienthätigkeit aber soll erst beginnen. Und bevor concretere Katogorien von einer Empfindung ausgesagt werden können, muss sie erst als ein „Dieses“ (oder „Das“ oder „Es“) fixirt werden, damit so allererst das Subjekt zu einem Urtheile vorhanden sei: eine Empfindung als ein „Dies“ fixiren, ist also der erste, der über das blosse Empfinden unmittelbar hinausgehende Denkakt, die erste Kategorie[7]).

Zwar lässt sich im Akte „Dies“ noch Zweierlei unterscheiden: erstens das Hinweisen auf eine bestimmte Empfindung, das Sich-auf-sie-beziehen, das Meinen derselben und zweitens das Denken eines

---

[5]) S. o. 2. Anm. Vgl. W. W. III, S. 142 f. („Schema — Produkt der Einbildungskraft — Synthesis — Verfahren der Einbildungskr.“ etc. „Schema — eine Regel der Synthesis der Einbildungskr.“ etc.). Da die „transscendentale Synthesis der Einbildungskr.“ nach der zweiten Auflage nur „eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit“ ist, so ist das Schema eigentlich nichts Anderes, als eine Wirkung des Verstandes auf den „inneren Sinn“ oder eine Bestimmung des „inneren Sinnes“ durch den Verstand: vgl. III, S. 145, u. („Schematismus — in dem inneren Sinne“ etc.). 126 (es „kann der Verstand . . den innern Sinn — der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen“ etc.) und u. § 14, B. § 20.

[6]) Vgl. m. Schr. Die Philos. J. Kant's etc. I b, S. 298 f.

[7]) Näheres hierzu und zum Folgenden s. in m. Log. § 7 ff. und S. 12 ff.

schlechthin unbestimmten Etwas oder Es, das zwar im Fortschreiten des Denkens zu bestimmen und immer näher zu bestimmen ist, an sich selbst aber nur zum absolut prädikatlosen Subjekte von Urtheilen, zum allerabstraktesten Anknüpfungs- und Beziehungspunkte für das weitere Denken dient. Aber ein Meinen ist allen Kategorien gemeinsam und kann nur in Verbindung mit einem Vorstellungsinhalte auftreten[8]), der bei den verschiedenen Kategorien verschieden ist: und dieser Vorstellungsinhalt ist hier das prädikatlose Es. Und umgekehrt, dieses Es kann im wirklichen Denken nur zusammen mit dem Meinen, nur so auftreten, dass mit ihm irgend ein bestimmtes Etwas, schliesslich (wenn vom Gefühls- und Triebleben abgesehen wird) eine bestimmte Empfindung gemeint wird. Dieses Es und Meinen bilden also zusammen nur Eine Kategorie[8]).

Unter dieses rein begriffliche Es wird also, wenn eine Empfindung als „Dies" fixirt wird, ihr sinnlicher Vorstellungsinhalt subsumirt. Und dieses unmittelbar im Fixiren enthaltene Subsumiren ist an sich selbst (ohne jede Rücksicht auf ein vom Fixirten auszusagendes Urtheil) bereits eine Synthesis a priori. Eine Synthesis insofern, als dieser allererste Anfang des Denkens doch eben schon ein Mehr zum blossen Empfinden hinzubringt, als der Empfindungs-Inhalt und der rein begriffliche Gehalt der ersten Kategorie doch „ganz ungleichartig" sind. Und a priori insofern, als es doch das Erkenntnissvermögen selbst ist, das dieses Subsumiren ausführt, das Mehr aus sich selbst zum Empfundenen hinzubringt, und zwar durch sich selbst berechtigt hinzubringt.

Doch halt, die Berechtigung grade zu irgend einer Synthesis a priori erwarten wir kennen zu lernen! Worauf beruht sie in unserem Falle? Dass unser wirkliches Denken, antworten wir, kein Regressus in infinitum sein kann, sondern irgendwo einen Anfang haben, auf irgend Etwas als ein ihm schlechthin Sicheres sich stützen muss, ist doch klar. Und wir meinen hier eben vom Anfange zu sprechen. Und da kann begreiflicher Weise von einer weiteren Vermittlung zwischen der fixirten Empfindung und jenem im Fixiren gedachten Es keine Rede sein. Man kann zwar sagen, weil der Empfindungs-Inhalt, wenn man von aller Bestimmtheit absieht, doch immer noch dieses Es oder Etwas ist, deshalb kann er auch als

---

8) Vgl. das o. zwischen der 5. u. 6. Anm. Gesagte und u. § 13, 10. Anm. nebst zugehör. Texte. Welches bestimmte Etwas mit dem „Dies" gemeint wird, liegt natürlich nicht mit in der Kategorie, wohl aber überhaupt die Beziehung auf ein zu Meinendes.

ein solches Es gefasst, unter die erste Kategorie subsumirt, als ein „Dies" fixirt werden[9]). In Wahrheit aber ist damit gar Nichts gesagt, da Jeder, der vom Inhalte der Empfindung behauptet: er ist ein Es oder Etwas, damit eben selbst die unvermittelte Subsumtion dieses Inhaltes unter die erste Kategorie nicht nur thatsächlich ausführt, sondern auch ausspricht.

Und Entsprechendes gilt sogar von den concreteren Kategorien. Zwar gehört zur Anwendung dieser auf die Empfindungen insofern ein Vermittelndes, als concretere Kategorien abstractere zur Voraussetzung haben. Und in dieser Hinsicht sind auch die einzelnen Schemata Kant's sehr wohl zu beachten. So ist z. B. anzuerkennen, dass von Ursache und Wirkung nur dann erst die Rede sein kann, nachdem zuvor die „Succession des Manigfaltigen" erkannt ist, sodass der Causalitätsbegriff, falls er Kategorie sein sollte, den zur Kategorie der Veränderung gehörigen Begriff der Succession[10]) im System der Kategorien zur Voraussetzung und in der Anwendung zur Vermittlung haben würde. Auch wurde bereits gelegentlich[11]) berührt und wird noch öfter zu erörtern sein, dass der systematische Zusammenhang der concreteren Kategorien mit ihren Voraussetzungen Synthesen a priori ergiebt, Synthesen also, die durch den Fortschritt im Kategoriensystem vermittelt sind. Aber unvermittelt sind diese Synthesen insofern, als in den vorhergehenden Kategorien dasjenige Moment, das eine concretere als ihr specifisches Charakteristicum neu hinzubringt, doch eben noch nicht liegt und aus ihnen durch kein syllogistisches Verfahren abgeleitet werden kann. Die abstracteren Kategorien sind nothwendige Bedingungen für das Auftreten einer concreteren, aber nicht hinreichend zur Deduction des specifisch neuen Momentes der letzteren, nicht hinreichend, um ihr Subsumirtwerden unter die concretere von sich aus als gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Und entsprechend verhält es sich beim Subsumiren eines gegebenen Empfindungsinhaltes (resp. einer gegebenen Bestimmtheit oder Beziehung desselben) unter eine concretere Kategorie. Als Kategorie wird sich z. B. rechtfertigen lassen das Zugleichsein (vgl. u. § 23), und es handle sich um die Anwendung dieses Begriffs auf zwei Farbempfindungen a und c, die einige Zeit hindurch neben einander bestehen. Diese Anwendung ist dadurch

[9]) Und man könnte deshalb meinen, wenigstens beim „Dies" jenes „ganz ungleichartig" leugnen zu dürfen.

[10]) S. o. § 4, d. Text nach d. 26. Anm. und m. Log. § 50 f.

[11]) S. o. § 4, d. Text nach d. 56. und vor d. 72. Anm.

bedingt und vermittelt, dass *a* und *c* zunächst als Seiendes, dann als Etwas und noch Etwas, dann als an einander grenzend erkannt werden: aber damit ist ihr Zugleichsein noch nicht erkannt, sie könnten soweit ja auch nach einander sein! Diese Vermittlung ist nur deshalb nothwendig, weil der Begriff des Zugleichseins die Begriffe des Seins etc. zur Voraussetzung hat, sie ist aber nicht hinreichend, um für sich allein die Anwendung des specifisch Neuen im Begriffe des Zugleichseins zu rechtfertigen. Man wird zwar, um des Zugleichseins von *a* und *c* sicher zu sein, wiederholt versuchen, ob das gegenseitige Verhältniss ihres realen Daseins wirklich unter diese Kategorie zu subsumiren ist, oder ob sie nicht vielmehr als nach einander seiend zu fassen sind. Aber in jedem einzelnen Versuche entscheidet, in unserem wie in anderen Fällen, schliesslich doch nur eine gewisse unmittelbare Sicherheit und Nothwendigkeit[12]), mit der die Kategorie das zu Subsumirende (ohne weitere dazwischen liegende Reflexion) als ihr entsprechend ergreift, oder als fremdartig zurückweist.

Aber wenn hiernach alle Subsumtionen eines Empfindungs- oder Gedankeninhalts unter eine neu auftretende Kategorie anzusehen sind als das Werk dieser Kategorie, also als Synthesen a priori, so giebt es wohl überhaupt keine Urtheile a posteriori?

Betrachten wir den einfachsten Fall, der Anfang und Grundlage alles Urtheilens ist, dass nämlich von einer fixirten Empfindung *a* ausgesagt werde: „Das ist". In diesem „ist" liegt zunächst Zweierlei. Erstens das Behaupten, Prädiciren, die Copula, und zweitens das Sein, Existiren: denn in „das (sc. a) ist" wird behauptet[13]) das Sein des *a*. Das Behaupten ist allen Urtheilen gemeinsam, kann aber nur zusammen mit einem Behaupteten, einem Vorstellungs-Inhalte auftreten, der bei den verschiedenen Urtheilen ververschieden ist. Dieser Inhalt ist hier eben das Sein, und dieses Sein hat umgekehrt seine eigentliche Bedeutung nur als Aussage, Behauptung[14]) über ein Subjekt (ein „Das"). Nur

---

[12]) Eine Nothwendigkeit insofern, als unter eine bestimmte Kategorie grade dieses Gegebene (resp. grade diese gegebene Bestimmtheit oder Beziehung), oder grade dieser Begriff oder Begriffscomplex subsumirt wird, die Subsumtion eines davon Verschiedenen aber als unmöglich zurückgewiesen wird. Vgl. o. § 3, d. Text nach d. 7. Anm.

[13]) Eine Copula ist nicht nur in „Das ist süss", sondern logisch (dem Gedanken nach) auch in „Das ist" = „Das ist Seiendes".

[14]) Wie im Meinen (s. o. d. Text vor der 6. 8. Anm.), so ist auch im Be-

ist in diesem Behaupten noch ein Doppeltes zu unterscheiden, erstens die vom „ist“ unabtrennbare Beziehung auf ein „Dies“, und zweitens die Anwendung von „Dies“ und „ist“ zusammen auf den einzelnen Fall. Das Erstere ist das eigentlich Copulative und ergiebt zusammen mit dem Vorstellungs-Inhalte Sein nur Eine Kategorie: es ist jenes „Meinen“, das allen Kategorien wesentlich ist[15]), nur in der besonderen Färbung, wie sie eben zum besonderen Inhalte des Begriffs Sein gehört: in „Dies ist“ meine ich bei „ist“ zunächst das „Dies“, ich beziehe mich in und mit dem Denken von „ist“ vor Allem auf „Dies“. Das Letztere dagegen (die Anwendung von „Dies“ und „ist“ auf das einzelne *a*) ist erst das eigentliche Behaupten und gehört nicht mit zur Kategorie Sein (s. u. § 13). — Hiermit haben wir nun allerdings wiederum eine Synthesis a priori. Denn der Fortschritt vom blossen „Dies“ zum „ist“ und zur Behauptung „Dies (sc. *a*) ist“ beruht lediglich auf der Natur des Erkenntnissvermögens selbst: da Nichtseiendes überhaupt nicht fixirt werden kann[16]), so ist jedes als „Dies“ Fixirte nothwendig ein Seiendes; und umgekehrt, das Sein kann nur von

---

haupten eine gewisse Energie, ein Wollen. Wäre es da nicht zulässig, dass, wenn eine Empfindung als „Dies“ fixirt, mit „Dies“ gemeint wird, schon dieses Meinen als ein Behaupten angesehen werde? Nein! Das im „Dies“ enthaltene Meinen wird in ein Behaupten aufgenommen erst mittelst der Kategorie Sein, deren eigentlicher Denkinhalt ohne die prädikative Beziehung auf Etwas, von dem dieses Sein eben ausgesagt wird, gar keinen Sinn haben würde: s. d. im Text Folgende.

15) S. o. d. Text vor d. 6. 8. Anm. Wenn so aber das Copulative und das Sein zusammen die Eine Kategorie Sein bilden, müsste dann nicht, wo „ist“ blos Copula ist, zugleich auch das Sein, Existiren mit in dieser Copula liegen? Das thut es auch! Wird von einer Geschmacksempfindung a gesagt „Dies ist süss“, so wird damit, dem Gedanken nach, zugleich gesagt „Dies (sc. a) ist“, sodass „Dies ist süss“ etwa = „Dies ist und zwar Süsses“ sein dürfte. — Es wird sogar, nachdem die Kategorie Sein zur Kategorie Dies hinzugekommen ist, schon beim Worte „Dies“ das Sein mitgedacht werden können: vgl. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. I b, § 9, 59. Anm. Damit soll aber natürlich nicht gesagt werden, dass in der ersten Kategorie selbst der Begriff des Seins, der Existenz liege (wäre dies der Fall, dann würde u. A. das Urtheil „Dies ist“ nur für analytisch gelten können: denn das Copulative, das dann allein das Mehr im „ist“ gegenüber dem „Dies“ wäre, ist allen Urtheilen gemeinsam und kann deshalb keinen Unterschied zwischen analytischen und synthetischen begründen). — Vgl. auch u. § 13, 13. Anm. nebst zugehör. Texte.

16) Von Nichtseiendem lässt sich nicht ursprünglich sprechen, sondern nur dadurch, dass man zuvor Seiendes denkt und dieses dann ganz oder zum Theil negirt.

einem „Dies“ oder „Es“ ausgesagt werden. Und da sich bei weiterer Entwicklung des Systems der Kategorien z. B. der Fortschritt vom Begriffe des Seienden zum Begriffe der Qualität als dem Denken selbst wesentlich ergeben würde, so dürfte ebenso das Urtheil „Dies ist ein Qualitatives“ eine Synthesis a priori enthalten. — Aber trotzdem bleibt es doch a posteriori bedingt, dass überhaupt ein Fixir- und Subsumirbares vorhanden ist und dass und wie es der Gesetzmässigkeit des Denkens sich fügt. Denn die mit dem Fortschritt im Kategoriensystem gegebenen Synthesen a priori sind zunächst doch nur Forderungen, mit denen das Denken an das Gegebene herantritt. Ob das Gegebene diesen Forderungen aber auch entspricht, ob das Fixirbare nicht nur als „Dies“ („Es“), sondern auch als Seiendes, Qualitatives, Quantitatives etc. wirklich sich fassen lässt, besonders auch als welche bestimmte Qualität, Quantität etc. es zu fassen ist, und ob überhaupt ein Fixirbares vorhanden ist, das alles kann nur a posteriori constatirt werden. Und so ergiebt sich denn, dass die Urtheile „Dies ist“, „Dies ist ein Qualitatives“ etc., trotz aller darin enthaltenen Synthesen a priori, im Ganzen[17]) doch a posteriori synthetisch genannt werden müssen, da (resp. insofern) ihnen die Beziehung auf die gegebene Wirklichkeit wesentlich ist.

Das Gegebene ist und bleibt also durchweg der sichere Grund, auf und in dem alles Erkennen ruht. Die Empfindungen sind gleichsam das feste Erdreich, das der Baum der menschlichen Erkenntniss mit seinen Wurzeln umschliesst, um sich desto sicherer in lichtere Höhen zu erheben. Aber er erhebt sich durch eigene Kraft und organisirt sich nach eigenen Gesetzen, so gewiss er auch den Stoff zu seinem Aufbau dem Erdreich entnimmt. Nach eignen Gesetzen erfasst die Denkkraft die Empfindungen, unterscheidet und vergleicht sie; und jede ihrer Bestimmtheit gemäss einfügend, verknüpft sie dieselben in den mannigfaltigsten qualitativen und quantitativen Beziehungen zu jenem unerschöpflichen Formen-Reichthum, den die sinnliche Erscheinungswelt in Gestalten, Bewegungen und Veränderungen, im Zugleich- und Nach-einander-sein einschliesst[18]). Und von allen gesetzmässig fortschreitenden Synthesen a priori besteht innerhalb der Erscheinungswelt die letzte und höchste darin, dass

[17]) Nach den in meiner Schr. D. Philos. J. Kant's etc. I b, § 8, 80. Anm. zu Grunde gelegten Bezeichnungen; vgl. auch S. 122 ff. 127 ff.

[18]) Hierher gehörige Synthesen a priori s. o. § 4, d. Text zur 47. und nach d. 56. 64. Anm.

wir die unendliche Fülle der einzelnen Formen des Seins und Geschehens verbinden in der Einen Form der allumfassenden Raum- und Zeit-Anschauung.

Und könnte diese bis dahin höchste Einheitsform alles Mannigfaltigen nun wohl endgültig unserem Erklärungs- und Einheits-Triebe genügen? In aller Bewegung und Veränderung kommt ein Intensives zur Entfaltung[19]): und da sollten schon damit, dass die unzähligen Formen der Bewegung und Veränderung in dem Extensiven der Einen Raum-und-Zeit-Anschauung mit einander verbunden sind, auch die unzähligen Arten des Intensiven, die sich in diesen Formen entfalten, ihre Einheit und ihr Verständniss haben? Ist nicht vielmehr das Intensive, so unentbehrlich sein Begriff zum Aufbau der räumlich-zeitlichen Erscheinungswelt auch ist[20]), eigentlich bereits ein Schritt über die Äusserlichkeit dieser Welt hinaus? Und wenn zur Bestimmung und einheitlichen Zusammenfassung der verschiedenen Formen des Seins und Geschehens nothwendig gehört, dass man die Theile messend mit einander vergleicht, dass man durchweg mit gleichem Masse misst, dass man Alles auf Einen vom jedesmaligen Raum- oder Zeitpunkte unabhängigen[21]), also schlechthin unveränderlichen[22]) Massstab bezieht, so ist das im Grunde doch wohl abermals ein Hinausgehen über die in Raum und Zeit unaufhörlich wechselnde Sinnenwelt! Ein Hinausgehen über diese Welt zu einem hinter ihr liegenden absolut Festen und Unveränderlichen, zu einem ihr zu Grunde liegenden Wesen, in dem und durch das die unwandelbare Bestimmtheit des Einen Masses ihre objektive Realität[23]) hat, des einen Masses, das in absoluter Richtigkeit und Gerechtigkeit die Sinnenwelt durchweg beherrscht! Nur genügt es hierbei nicht, die Unabhängigkeit und Unveränderlichkeit des einen Mass-

---

[19]) S. o. § 4, 57. Anm. nebst zugehör. u. nachfolgendem Texte.

[20]) Man denke an die Muskel-Empfindungen (besonders auch an die Bedeutung der Augen-Muskeln für die Gesichts-Wahrnehmungen) und an den Begriff der Geschwindigkeit.

[21]) S. o. § 4, 65. 68. Anm. nebst zugehör. u. nachfolg. Texte. Vgl. auch Kuno Fischer, System der Log. u. Metaphys. 2. Aufl. S. 323 f.

[22]) Sc. beim Verschobenwerden im Raume oder in der Zeit.

[23]) Denn indem das denkende Subjekt innerhalb der sinnlichen Erscheinungswelt die Formen des Zugleich- und Nach-einander-seins messend mit einander vergleicht, macht es die Erfahrung, dass in dieser Welt selbst, also objektiv, bei aller Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit, doch eine gewisse Gleichmässigkeit und Gesetzmässigkeit, also ein Auf-einander-bezogen-sein der Formen besteht.

stabes in einem absoluten Raume und einer absoluten Zeit finden zu wollen. Denn was sind diese selbst? Und worin besteht die zu fordernde absolute Gleichmässigkeit[24]) derselben? Sie selbst sind, da ihr Begriff allen Empfindungsinhalt ausschliesst, bis jetzt eigentlich nur zwei absolute Nichtse, die bloss dadurch eine gewisse Bedeutung für das Denken haben, dass sie den abstracten Begriff der Unveränderlichkeit[22]) des Einen Massstabes zu etwas Objektivem machen und dadurch gleichsam versinnlichen. Dass sie aber in dieser Versinnlichung, in der extensiven Äusserlichkeit derselben gleichsam ihrer selbst mächtig wären und eine durchgehende Gleichmässigkeit ihres Seins sich selbst zu geben und zu sichern vermöchten, das dürfte womöglich noch unbegreiflicher sein, als dass sie überhaupt objektiv existiren sollen. Objektive Existenz und durchgehende Gleichmässigkeit werden dem absoluten Raume und der absoluten Zeit vielmehr nur dadurch gesichert werden können, dass sie selbst abhängig sind — schliesslich von dem ewigen Sein des Einen Urgrundes aller Dinge.

§ 7. Der Satz des Grundes.

Die mannigfaltigen Bestimmungen der sinnlichen Erscheinungswelt verhalten sich hinsichtlich ihrer Zusammenfassbarkeit insofern sehr verschieden zu einander, als sich von einer gegebenen Bestimmung eine andere nur bejahen (resp. nur verneinen), eine dritte dagegen sowohl bejahen als verneinen lässt. Man kann z. B. sagen: ein bestimmtes Flächen-Quantum (*Q*, etwa ein Quadratzoll) ist ausgedehnt, geformt, ein Quale, gefärbt[1]); aber man kann nie sagen: dieses Quantum *Q* ist ausgedehnt und nicht ausgedehnt, geformt und nicht geformt, ein Quale und kein Quale, gefärbt und nicht gefärbt[1]). Dagegen ist es durchaus richtig, dass dasselbe Quantum Q ein Quadrat und kein Quadrat (sondern ein Dreieck), roth und nicht roth (sondern grün) sein kann, da ja doch verschieden geformte und gefärbte Flächenstücke geometrisch denselben Inhalt haben können[2]).

Woher kommt diese Verschiedenheit? Die Antwort kann vor-

---

[24]) Vgl. o. § 4, 34. Anm. nebst zugehör. Texte und m. Log. § 63.

[1]) Farbe in allgemeinerem Sinne genommen (als Oberflächenbeschaffenheit, soweit sie für den Gesichtssinn existirt), also Weiss, Grau und Schwarz mit eingeschlossen.

[2]) Ebenso kann dieselbe Form (etwa die quadratische) verschiedene Grössen, Farben, Lagen etc. haben, und zwar sowohl zugleich als nach einander.

läufig nur lauten: einige jener Bestimmungen sind untrennbar mit einander verbunden, sind einander wesentlich; andere dagegen sind von einander trennbar, einander unwesentlich. Zur Verdeutlichung dieses Unterschieds diene zunächs Folgendes. Aus der Definition des Kreises lassen sich zahlreiche Eigenschaften desselben ableiten: alle diese Eigenschaften sind eineinder wesentlich[3]), haben ihre untrennbare Einheit in dem Einen Wesen des Kreises. Wie gross aber der Radius desselben ist, welche Lage er im Raume hat etc., das ist für den Kreis als diese ganz bestimmte geometrische Form ganz und gar unwesentlich. Und ebenso sind oben das Ausgedehnt-, Irgend-wie-gross-, Geformt- und Gefärbt-sein[4]) und Anderes einander wesentlich, sodass keine dieser Bestimmungen ohne die anderen sein kann, vielmehr alle in irgend einem ihnen gemeinsam immanenten Wesen[5]) ihre untrennbare Einheit haben müssen. In ihrem Wesen also sind sie Eins, untrennbar von einander; aber in der ausgebildeten Sinnenwelt liegen sie unmittelbar vor als viele, sie erscheinen als viele. Ja diese vielen Bestimmungen ergeben fast jede ein besonderes Gebiet, innerhalb dessen zahllose Differenzen und Gegensätze möglich sind, wie sie z. B. das Gebiet der Formen oder das Gebiet der Farben aufzeigt. Und da jedes Seiende bis ins

---

[3]) Und zwar so sehr, dass jede dem Kreise charakteristische Eigenschaft als Definition desselben zu Grunde gelegt werden kann.

[4]) Wem der Gesichtssinn fehlt und von jeher gefehlt hat, für den wird dem Ausgedehntsein vor Allem eine Flächenerfüllung durch den Tastsinn wesentlich sein: er wird sich kein Ausgedehntes vorstellen können, ohne ihm eine Erfüllung durch eine Tastqualität (rauh, glatt etc.) zu geben, weil er nur durch den Tastsinn (wie der Normalorganisirte vorzugsweise durch den Gesichtssinn) ein Material bekommt, das er zum Ausgedehnten auszubilden vermag.

[5]) Dieses Wesen wird das sich entwickelnde Subjekt zunächst als ein von seinem Empfinden und Denken Unabhängiges ansehen. Zwar ergiebt sich dann, dass das denkende Subjekt selbst es ist, das theils jede Empfindung, die als solche ursprünglich nur als unterschiedsloses Eins gegeben ist, durch Kategorienthätigkeit in viele Bestimmungen (Seiendes, mit anderen Zugleich- oder sonstwie Zusammenseiendes, Qualitatives, Intensives etc.) zerlegt, theils das so gefundene Gemeinsame vieler Empfindungen einheitlich verbindet und durch das Alles die vielen Bestimmungen des Ausgedehnt-, Irgend-wie-gross-, Geformtseins etc. seiner Natur gemäss überhaupt erst hervorbringt (vgl. u. § 23). Aber da sich diese Bestimmungen thatsächlich doch auf das Gegebene anwenden lassen, so müssen nicht nur die Empfindungen als erst im Subjekt auftretende Produkte seines Vorstellens dem Kategoriensystem angemessen und commensurabel sein, sondern es muss schliesslich auch ein von allem Empfinden und Denken Unabhängiges jenen Bestimmungen und auch der Untrennbarkeit derselben entsprechen (vgl. o. § 6, d. Text vor der 17. Anm.).

Einzelnste bestimmt sein muss, andrerseits aber mit der Untrennbarkeit jener allgemeinen Bestimmungen nicht gegeben ist, welche ihrer Einzelbestimmungen grade mit einander verbunden sind, so muss jedes zur Sinnenwelt Gehörige nicht nur in Bestimmungen erscheinen, die einander wesentlich, sondern auch in solchen, die einander unwesentlich sind. Es muss also ein bestimmtes Flächen-Quantum, soll es in der sinnlichen Erscheinungswelt auftreten, ausser der ihm wesentlichen Bestimmung des Ausgedehnt- oder des Geformt- oder des Gefärbtseins auch die ihm unwesentliche Einzelbestimmung besitzen, grade ein Dreieck oder grade grün zu sein.

Hiernach führt das verschiedene gegenseitige Verhalten der mancherlei Bestimmungen innerhalb der sinnlichen Erscheinungswelt ganz von selbst und mit Nothwendigkeit dazu, dass unterschieden wird zwischen dem Wesen, in dem ein Mannigfaltiges seine untrennbare Einheit hat, und der Erscheinung, in der das Eine Wesen in eine Vielheit von Bestimmungen auseinandergeht, ja in scharfe Differenzen und Gegensätze zerfällt[6]).

Nur sind die in dieser Unterscheidung neu auftretenden Begriffsmomente noch schärfer von einander zu sondern! Der erste Schritt über die sinnliche Erscheinungswelt hinaus (der als solcher natürlich nur a priori, als Kategorie ausführbar ist) besteht darin, dass dem Erscheinenden d. i. unmittelbar Vorliegenden überhaupt ein Anderes als das Eigentliche und Wesentliche gegenübergestellt (zu Grunde gelegt) wird, von dem das Erstere eben nur die blosse (oberflächliche) Erscheinung ist. Und zum vollen Ausdenken dieses Gegensatzes Wesen und Erscheinung ist erforderlich, dass beide selbst als zusammengehörig und zugleich entgegengesetzt gedacht werden[7]). — Gehören das Wesen und die Erscheinung aber

---

[6]) Mit obiger Unterscheidung bekommt natürlich auch das Ganze der sinnlichen Erscheinungswelt, in der das in § 6 betrachtete Denken sich nur thatsächlich bewegte, für das sich entwickelnde Denken selbst erst seinen besonderen Charakter, der diese Welt von der Welt selbständiger Dinge (als dem der Erscheinungswelt zu Grunde liegenden eigentlichen Wesen) specifisch unterscheidet. Dagegen wird in dem Gegensatze von Wesen und Erscheinung noch nicht gedacht, dass die Erscheinung nur im Vorstellen des empfindenden und denkenden Subjekts existirt: das Wesen erscheint, insofern das in ihm Liegende in das unmittelbare Dasein hervortritt. — Zum Übergange von der Erscheinungswelt zur Welt selbständiger Dinge vgl. auch o. § 6, d. Text nach d. 19. Anm. u. m. Log. § 63. 65.

[7]) S. m. Log. § 65, besonders 4. Anm. nebst zugehör. u. nachfolg. Texte. Das zum Begriffe des Gegensatzes gehörige Gemeinsame (s. m. Log. § 67), in

untrennbar zusammen, ist nicht nur der Erscheinung ihr Wesen, sondern auch dem Wesen sein Erscheinen wesentlich[8]), sind also beide einander wesentlich, so drohen sie vielmehr als gleichwerthig und ihr Gegensatz als Gegensatz Gleichwerthiger zu erscheinen. Denn der Gegensatz z. B. von Roth und Grün, die beide doch auf gleicher Stufe des Seins stehen, ist unzweifelhaft mit dem Gegensatze von Wesen und Erscheinung sehr nahe verwandt, ist ohne diesen wohl überhaupt nicht zu denken. Werden nämlich Roth und Grün als einander entgegengesetzt gedacht, so gelten sie als sich einander ausschliessend und abstossend und dadurch gegenseitig in ihrer Bestimmtheit sich hebend, andrerseits aber auch als sich ergänzend und zu einer im Gegensatze harmonischen Einheit sich zusammenschliessend: so erscheint ja in der That erst vor einem grünen Hintergrunde das Roth der Rose ganz und voll in seiner bestimmten Eigenart und zugleich in völlig befriedigter Verbindung mit seinem Gegensatze zu einem wohlgefälligen Ganzen. Hier ist also das umgebende Grün der Grund und damit das eigentliche Wesen in der qualitativ gesättigten Bestimmtheit und im harmonisch vollendeten Ergänztsein des eingeschlossenen Roth[9]); erst in dieser Bestimmtheit und Ergänzung kommt die eigentliche Bedeutung des Grün für das Roth zur unmittelbaren Erscheinung[10]). Und so wird überhaupt zum Ausdenken des Entgegengesetztseins Gleichwerthiger gehören, dass diese als gegenseitig sich bestimmend und ergänzend und damit als solche gedacht werden, die in einander erscheinen und aus einander ihr eigentliches Wesen schöpfen. Dass aber Gegensätze, die (wie Roth und Grün) in einem reich entfalteten Gebiet von qualitativen Verschiedenheiten liegen, als grösste Abweichungen

---

dem die Entgegengesetzten liegen, ist bei „Wesen und Erscheinung" eben ihre Zusammengehörigkeit, dass sie zwar verschiedene, aber doch untrennbar zusammengehörige Formen (Auffassungsweisen) desselben Seins sind.

[8]) Wie von einem Grunde nur gesprochen wird, wenn er eine Folge hat, so von einem Wesen (in obiger Bedeutung) nur, wenn es erscheint.

[9]) Nur lassen sich hier Roth und Grün durchweg und ohne jedes Bedenken mit einander vertauschen (worin eben ihre Gleichwerthigkeit besteht). Auch müssen sie nicht auf einander bezogen werden, sondern jedes hat für sich selbst, abgesehen von seinem Gegensatze zum anderen, seine besondere Bedeutung und Eigenthümlichkeit, obgleich diese allerdings zur vollen Entfaltung nur im Gegensatze kommt. — Zur Zusammengehörigkeit der einander Entgegengesetzten vgl. u. A. Platon, Phaed. p. 60 B f. 70 E ff. 72 B f.

[10]) Das Grün selbst erscheint nicht im Roth; aber auch das „Wesen" kommt nicht als Wesen in der „Erscheinung" zur Entfaltung.

der betreffenden Qualia von einander anzusehen sind[11]), ist hier, wo es sich um den Begriff des Gegensatztes handelt, wohl kein charakteristischer Unterschied vom Entgegengesetztsein des Wesens und seiner Erscheinung. Denn wie „Wesen“ und „Erscheinung“ einander selbst und zwar direkt und schlechthin entgegengesetzt sind, so ist es im Grunde auch bei Roth und Grün noch der Fall[12]). Die Bezugnahme auf die zwischen Roth und Grün verlegbaren Farben ist im Begriffe des Entgegengesetztseins selbst nicht erforderlich, sondern dient nur zu seiner anschaulichen Erläuterung und zur Systematisirung der Gesammtheit der (spectralen) Farben[13]). — Dagegen enthält das gegenseitige Sich-bestimmen- und -ergänzen im Begriffe des Gegensatzes Gleichwerthiger allerdings ein Mehr gegenüber dem Entgegengesetztsein von „Wesen“ und „Erscheinung“, vor Allem nämlich den Begriff „Grund und Folge“ und besonders

---

[11]) S. Aristoteles p. 1018a, 25 ff.: ἐναντία λέγεται .... τὰ πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει. Vgl. Trendelenburg, Elementa logices Aristot. 4. Aufl. S. 69 ff.

[12]) Darin, dass Roth und Grün direkt und schlechthin einander ausschliessen, liegt eben der Grund und die Berechtigung zu dem blos beschreibenden πλεῖστον διαφέρειν des Aristoteles.

[13]) Zwischen Roth (Purpur) und Grün ist Gelb gleichsam die Grenze, bis zu der sich von Roth noch etwas erhalten hat und von der an das Grün mehr und mehr sich geltend macht. Dies ist Folgendem vergleichbar. Wählt man in der Mitte einer Geraden $a\,b$ einen Punkt c und errichtet in c die Senkrechte $c\,d$, so liegt in $c\,d$ Nichts von der Richtung $c\,b$ und Nichts von der Richtung $c\,a$, aber in allen innerhalb des Winkels $d\,c\,b$ resp. $d\,c\,a$ von c aus ziehbaren Geraden liegt etwas von der Richtung $c\,b$ resp. $c\,a$: beim Übergange von Roth zu Gelb, resp. von Gelb zu Grün wird der Beitrag des Roth, gleichsam Roth als Componente immer kleiner, resp. Grün als Componente immer grösser. Und umgekehrt, die entgegengesetzten Richtungen $c\,b = + r$ und $c\,a = - r$ kann man ansehen als grösste Abweichung der in der Ebene $d\,c\,b$ von c aus möglichen Richtungen von einander, so dass der Inbegriff dieser Richtungen mit dem Gebiet der (spectralen) Farben vergleichbar ist. — Aber von diesem und verwandtem Gebrauche des Positiven ($+ r$) und Negativen ($- r$) abgesehen, ist der Gegensatz von $+$ und $-$ ein Beispiel und Beweis dafür, dass auch Gleichwerthige in schlechthin einander ausschliessendem Gegensatze stehen können, ohne dass sie als πλεῖστον διαφέροντα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει angesehen werden können. Denn der positive und negative Pol beim galvanischen Strom, oder das rein arithmetisch-algebraische $+$ und $-$ liegen in keinem Gebiet stetig in einander übergehender Verschiedenheiten und lassen doch an Schärfe ihres Gegensatzes Nichts zu wünschen übrig. Dass hier das $+$ einigermassen als das Eigentliche erscheinen will und das $-$ als das Secundäre, ändert Nichts an der Gleichwerthigkeit und Vertauschbarkeit der als $+$ und $-$ einander Entgegengesetzten selbst.

auch den Begriff der Wechselwirkung[14]). Und deshalb grade kann oben das Einander-wesentlich-sein des Wesens und seiner Erscheinung noch nicht dahin führen, dass das Verhältniss dieser beiden Begriffe wirklich schon als Gegensatz Gleichwerthiger erschiene; das Wesen muss vielmehr seinen Vorzug, das Eigentliche zu sein, der Erscheinung gegenüber behaupten. Und diesen Vorzug zu sichern, vertieft es sich zum Begriffe des Grundes, dem gegenüber die Erscheinung zur Folge wird.

Der zweite Schritt über die sinnliche Erscheinungswelt hinaus ist also, dass das unmittelbar Vorliegende vielmehr als vermittelt, als Folge eines Grundes angesehen wird. — Dieser Grund kann zunächst selbst ein unmittelbar Vorliegendes sein. Schneiden sich z. B. zwei Gerade $a\,c$ und $b\,d$ in einem Punkte, so ist das Geradesein von $a\,c$ und $b\,d$ der Grund für das Gleichsein der entstehenden Scheitelwinkel. Freilich ist umgekehrt, wenn von vier gegebenen Winkeln $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ die Gleichungen $\alpha = \gamma$, $\beta = \delta$, $\alpha + \beta + \gamma + \delta = 4\,R$ gelten und diese Winkel in der Reihenfolge $\alpha, \beta, \gamma, \delta$ um einen Punkt als gemeinsamen Scheitelpunkt herum gelegt werden, das Bestehen dieser drei Gleichungen der Grund[15]) für das Geradesein der von den Schenkeln der vier Winkel gebildeten beiden Linien. Und ebenso kann oben bei einer Fläche das Irgendwie-gross-sein etwa als Grund des Geformtseins, aber auch umgekehrt das Geformtsein als Grund des Irgend-wie-gross-seins[16]) angesehen werden. In Wahrheit aber wird diese Umkehrbarkeit zur Folge haben müssen, dass der eigentliche Grund hinter den beiden mit einander vertauschbaren Bestimmungen gesucht wird[17]). Und hinter das unmittelbar Vorliegende führt auch die Frage, warum ein gegebenes Flächen-Quantum grade roth und nicht grün ist, warum überhaupt einander unwesentliche Bestimmungen grade so und nicht anders verbunden gegeben sind. — Und hieraus ergeben sich dann als weitere Schritte über die Sinnenwelt hinaus, dass selbständige Dinge als Träger ihrer

---

14) Während in „Wesen und Erscheinung“ eigentlich nur zwei Formen desselben Seins (s. o. 7. Anm.) einander entgegengesetzt sind, müssen Roth und Grün als positiv Selbstseiende gelten. Die Wechselbeziehung ist besonders deutlich in den Gegensätzen Rechts und Links, Mann und Frau, Herr und Knecht etc.

15) Denn nach diesen Gleichungen ist $2.\alpha + 2\,\beta = 4\,R$, $\alpha + \beta = 2\,R$ etc.

16) Oder das Ausgedehntsein als Grund des Gefärbtseins, oder umgekehrt.

17) Der wahre Grund ist sowohl hier als im Beispiel von den Scheitelwinkeln der Bau unseres Erkenntnissvermögens: s. aber o. 5. Anm.

Eigenschaften behauptet werden, dass zwischen dem Wesen und der Erscheinung des Dinges unterschieden wird[18]) etc. Für jetzt aber haben wir noch bei dem Begriffe des Grundes zu verweilen.

Wird irgend Etwas (*A*) als Grund von etwas Anderem (*B*) angesehen, so gilt *A* nicht nur als das, was es selbst ist, auch nicht nur als das eigentliche Wesen gegenüber dem *B*, sondern als Dasjenige, was das Sein des *B* ergiebt, setzt, eben begründet. Dieses im Begriffe des Grundes liegende Moment des Quell- und Ursprungseins für ein Anderes, des Setzens, Ergebens eines Anderen aus sich[19]), lässt keine Zerlegung in einfachere Begriffselemente zu, wird also als a priori, als Kategorie anzuerkennen sein (s. o. § 3).

Daher wird jedes Urtheil, das im wirklichen, naturwüchsigen Denken den Begriff des Grundes zu irgend einem (sinnlichen oder selbst schon begrifflichen) Vorstellungsinhalte neu hinzusetzt, eine Synthesis a priori enthalten (vgl. o. § 6). Dieser Zusatz wird aber nicht aufs Gerathewohl und zu jedem beliebigen Vorstellungsinhalte gemacht werden, sondern nur unter ganz bestimmter Bedingung. Das Wahrnehmen, Auffassen dieser Bedingung d. i. der bestimmten Sachlage (*L*), in der diese Bedingung besteht, kann zwar, unmittelbar für sich selbst genommen, den Begriff des Grundes noch nicht einschliessen, aber es wird, sobald es im Denken wirklich eintritt, das Erkenntnissvermögen naturgemäss veranlassen und berechtigen und nöthigen, von diesem Begriffe Gebrauch zu machen. Gelingt es uns (die wir das wirkliche Denken hier zum Gegenstande der Betrachtung haben), diese Bedingung und Sachlage *L* allgemein zu ermitteln, so wird auch von uns zu der Vorstellung resp. dem Vorstellungs-

---

[18]) Die Begriffe „Wesen und Erscheinung", „Grund und Folge", „Ding als Träger seiner Eigenschaften" sind die nothwendigen Bedingungen und Voraussetzungen dazu, dass der Unterschied von „Wesen und Erscheinung des Dinges" möglich sei. Aber dieser Unterschied erst ist der eigentliche Ort, wo die nach obiger Beschreibung (s. o. d. Text zur 1. ff. Anm.) schon von der Sinnenwelt her mehr und mehr sich aufdrängende Unterscheidung zwischen einander wesentlichen und einander unwesentlichen Bestimmungen wirklich denkbar wird (vgl. m. Log. § 74). Denn die Untrennbarkeit der das Wesen eines Dinges ausmachenden Essentialia (des Ausgedehntseins, Irgend-wie-grossseins etc.) ist von ganz andrer Art, als oben die Zusammengehörigkeit einander Entgegengesetzter: vgl. o. 7. 14. Anm. nebst zugehör. Texte.

[19]) Zu dieser inneren Lebendigkeit im Begriffe des Grundes, diesem Umschlagen des Einen in das Andere vgl. m. Schr. Die Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 98 ff. Ohne diese Lebendigkeit lässt sich unser Begriff überhaupt nicht verstehen: vgl. Herbart's W. W. ed. Hartenstein 1850 ff. III, S. 5 ff. IV, S. 30 ff. XII, S. 16 f. 20 u. A.

complexe, mittelst dessen L in seiner Unmittelbarkeit aufgefasst wird, der Begriff des Grundes hinzuzusetzen, und demgemäss das allgemeine Princip aufzustellen sein: Überall, wo die Sachlage L vorliegt, ist sie als (Erscheinung eines ihr zu Grunde liegenden Wesens, als) Folge eines Grundes anzusehen, oder: Jedes L hat einen Grund. Und dieses Prinzip würde, da im Denken von L selbst der Begriff des Grundes noch nicht liegt, als synthetisches Urtheil a priori gelten müssen.

Worin also besteht die Bedingung der Anwendbarkeit der Kategorie „Grund und Folge"? Fassen wir das specifische Begriffsmoment dieser Kategorie näher ins Auge! Aus A selbst folgt, ergiebt sich B. Der Grund ist nicht nur er selbst (A), sondern in und mit ihm ist auch ein Anderes (B) gegeben: im Grunde sind A und B Eins, er ist der Einheitspunkt[20]) einer gegebenen Verschiedenheit. Dazu kommt, dass es sich in unserer Kategorie nicht darum handelt, dass A und B, mögen sie unbestimmt oder bestimmt oder wie auch immer bestimmt sein, nur überhaupt im Verhältnisse von Grund und Folge stehen, sondern darum, dass die Bestimmtheit der Folge aus der Bestimmtheit des Grundes herrührt, dass ein bestimmter Grund (nicht überhaupt ein Anderes, sondern) ein bestimmtes[21]) Anderes aus sich ergiebt. Der Grund ist also der Einheitspunkt einer bestimmten Verschiedenheit, er ist Einheit gebend für eine Vielheit von Bestimmungen: und diese Vielheit ist um so grösser, je mehr Begriffsmomente die betreffenden Bestimmtheiten einschliessen, je concreter, dem omnimodo Determinatum näher sie sind. — Zugleich ist damit, dass ein bestimmter Grund A eine bestimmte Folge B aus sich ergiebt, gesagt, dass nur solche Bestimmungen im Grunde zur Einheit verbunden sind, die selbst

---

[20]) Das hindert aber nicht, dass zum Denken des A selbst (z. B. oben des Geradeseins von ac und bd) viele Vorstellungen erforderlich sind: diese Vielheit wird nur dazu führen können, dass auch nach ihrem Grunde gefragt wird. — Auch hindert Nichts, dass B eine Vielheit von (einander wesentlichen oder unwesentlichen) Bestimmungen einschliesst: A ist dann der Eine Grund hinter diesen vielen Bestimmungen.

[21]) Dass ein die Folge B ergebender Grund A in mehrere Partialgründe, etwa in a und a_1 und a_2 zerlegt werden kann, und dass a, mit a_1 und a_2 zusammen wirkend zwar B, allein aber nur b, oder mit a_1 zusammen nur b_1, oder mit a_2 zusammen nur b_2 ergeben kann, dass also derselbe (Partial-)Grund a, je nach dem Fehlen oder Eintreten der (zur Folge B erforderlichen) sonstigen Bedingungen a_1 und a_2, verschiedene Folgen haben kann, davon ist hier keine Rede.

innerlich zusammengehören, die eben „im Grunde Eins" sind; denn der Grund kann nur solche Folgen aus sich ergeben, die eigentlich schon in ihm sind, in ihm also Eins sind. Dabei ist zwar nicht nöthig, dass *B* (z. B. oben das Geformtsein) unmittelbar aus *A* (dem Irgend-wie-gross-sein) hervorgehe. Wir gebrauchen vielmehr den Begriff des Grundes und der Folge thatsächlich auch da, wo *B* (z. B. das Gleichsein der Scheitelwinkel) nur durch Vermittlung andrer Bestimmungen[22]) aus *A* (dem Geradesein zweier sich schneidenden Linien) sich ergiebt. Aber Alles, was aus dem Grunde soll folgen können, muss für unser Denken im Grunde eigentlich schon enthalten, unter sich und mit dem Grunde innerlich Eins sein, also doch auch äusserlich (auf der Oberfläche der Erscheinungswelt) vom denkenden Subjekte irgendwie auf einander bezogen werden können. Was das Subjekt dagegen in keiner Weise auf einander zu beziehen vermöchte[23]), von dem könnte es natürlich auch keinen gemeinsamen, keinen Einheit gebenden Grund suchen[24]). Wie es denn auch andererseits sinnlos sein würde, bei einem absolut mit sich Identischen, einem schlechthin leeren Eins, in dem und an dem schlechthin keine Vielheit zu finden wäre[25]), nach einem Grunde zu fragen, in dem dieses Eins seine — Einheit hätte. Dem entspricht auch, dass wir unzweifelhaft im Interesse der Begreiflichkeit des Gegebenen nach Gründen suchen, von Begreiflichkeit aber nur die Rede sein kann, wo in einer Einheitsform (z. B. in einem Urtheile) wenigstens zwei Momente mit einander verbunden sind. — Hiernach hat also die Kategorie Grund und Folge ihre Anwendbarkeit weder bei einer Einheit ohne jede Vielheit, noch bei einer Vielheit ohne jede Einheit, sondern nur da, wo ein Mannigfaltiges

---

[22]) So wird in unserem Beispiele zu den Scheitelwinkeln α und γ der gemeinsame Nebenwinkel β hinzugenommen und aus $\alpha + \beta = 2R$ und $\beta + \gamma = 2R$ geschlossen: $\alpha = \gamma$.

[23]) Das könnte in Wahrheit freilich nur insofern Sinn haben, als das Subjekt überhaupt Nichts von ihm wüsste. Denn sobald es von Zweien auch nur sagt: „beide sind", hat es dieselben schon auf einander bezogen.

[24]) Denn es ist absolut sinnlos, dass aus Einem Grunde ein schlechthin von einander Verschiedenes, ein schlechthin Anderes, als er, folgen könne.

[25]) Ein Gedanke freilich, der für unser Denken in Wahrheit nicht weniger sinnlos ist, als der einer Vielheit, die in sich absolut beziehungslos wäre (s. o. 23. Anm.). Denn „Dies ist" enthält schon zwei Bestimmungen; ebenso enthält o. 16. Anm. das Ausgedehntsein die Bestimmungen des stetigen Erfülltseins, des Zugleich- und Neben-einander-seins etc., oder das Gefärbtsein schliesst ein die Bestimmungen des Qualitativen, des von anderen Qualitativen Verschiedenen etc.

irgendwie auf einander bezogen, mit einander zu einer wenn auch noch so äusserlichen Einheit verbunden ist.

Hier kann und hier muss unsere Kategorie ihre Anwendung finden. Denn so unmittelbar genommen, ist es allerdings ein Widerspruch, dass Eins Vieles, oder Vieles Eins sei! Soll dies kein Widerspruch sein, so muss unterschieden werden zwischen der Beziehung, in der die Einheit, und derjenigen, in der die Vielheit liegt. Diese Unterscheidung aber muss schliesslich stets zum Begriffe Wesen und Erscheinung und dieser zum Begriffe Grund und Folge führen. Werden z. B. vom denkenden Subjekte zwei ganz verschiedenartige Empfindungen R (des Rothen) und S (des Süssen) auf einander bezogen, etwa als zugleich-seiend gefasst, so sind sie ihm Eins, insofern sie doch eben in der Form des Zugleich-seins zur Einheit verbunden sind; sie sind ihm aber auch Vieles, insofern sie ihrer Art und Qualität nach weit aus einander liegen. Und soll dies für das sich entwickelnde Subjekt selbst kein Widerspruch sein, so muss es diese Unterscheidung selbst ausführen, es muss also jede der beiden Empfindungen in ein Doppeltes zerlegen, in das beiden gemeinsame Zugleich-sein-mit-der-anderen und in das, was jede für sich besonders ist (die eine eben R, die andere S). Aber da entsteht die neue Schwierigkeit, dass das beiden gemeinsame Zugleichsein (seinem eigentlichen Wesen nach mit sinnlichen Qualitäten, was R und S doch sind, überhaupt Nichts zu thun hat, an sich selbst also) weder R noch S und dennoch sowohl R als S ist (indem es, in R und S gemeinsam enthalten, hier als roth, dort als süss in die Erscheinung tritt). Soll auch hier vom denkend fortschreitenden Subjekte selbst der Widerspruch vermieden werden, so muss es mehr und mehr zu dem (von uns soeben gemachten) Unterschiede zwischen dem eigentlichen Wesen des gemeinsamen Zugleichseins[26]) und seiner vorliegenden Erscheinung fortgehen. Und ebenso ist es mit dem Widerspruche, dass ein bestimmtes Flächen-

[26]) Der weitere Fortschritt von „Wesen und Erscheinung“ zu „Grund und Folge“, zu „Dingen als Trägern ihrer Eigenschaften“ etc. kann dann hinsichtlich des Zugleichseins von R und S auf Dinge (z. B. Früchte) führen, die als Grund dieses Zugleichseins anzusehen sind, oder wenigstens doch auf das denkende Subjekt, das etwa im Momente t zu der gegenwärtigen Empfindung S aus irgend einer Veranlassung die frühere Empfindung R reproducirend heranzieht und dieses reproducirte R mit dem gegenwärtigen S als im Momente t zugleich seiend fasst: denn für dieses Zugleichsein liegt der Grund lediglich im reproducirenden Subjekt resp. in der betreffenden Veranlassung.

quantum Q (an sich selbst, nach seinem Wesen als Flächenquantum) weder roth noch grün und dennoch sowohl roth als grün ist (in dem Falle nämlich, dass dasselbe Quantum Q in den neben oder nach einander auftretenden Farben Roth und Grün erscheint)[27]. Aber dieser Unterschied von Wesen und Erscheinung vermag noch keinen befriedigenden Abschluss zu ergeben, da der begriffliche Gehalt dieses Unterschieds und die vorliegende Wirklichkeit sich nicht vollständig decken. Sollte denn nicht in der Erscheinung dasjenige erscheinen, was das Wesen eigentlich ist, da doch das Wesen und die Erscheinung in Wahrheit nur verschiedene Formen (Auffassungsweisen) desselben[7] Seins sind? Wie könnte aber in Roth oder in Grün, oder gar in beiden (zugleich oder nach einander) das Wesen des Flächenquantums zur Erscheinung kommen[28], wenn zu diesem Wesen grade gehört, weder roth noch grün zu sein? Dasselbe Wesen erschiene so in Roth oder Grün[29] und erschiene doch auch nicht in diesen Farben! Und hierüber zur Klarheit zu kommen, ist der Begriff von Grund und Folge unentbehrlich: dass Q Flächenquantum ist, kann nimmermehr der Grund davon sein, dass es grade als roth oder grün vorliegt, dies muss vielmehr irgend einen anderen Grund haben, der hinter beiden Bestimmungen (dem Quantum- und dem Roth- oder Grün-sein) liegt[30] und beiden die

---

27) Entsprechend dem o. § 4 (nach d. 68. Anm.) u. § 6 (vor u. nach d. 18. Anm.) Gesagten schliessen wir also in die Einheit des Mannigfaltigen, auf die der Begriff des Grundes anzuwenden ist, die zeitlichen Einheitsformen mit ein. Vgl. auch m. Inauguralschr. Halle 1869, § 30 f. und u. § 10.

28) Entsprechendes gilt natürlich auch vom Zugleichsein von R und S.

29) Und es muss sogar, als Flächenquantum, nothwendig in einer ganz bestimmten Farbe (wenn auch nicht grade in Roth oder Grün) erscheinen.

30) Und das führt dann weiter: s. o. 18. Anm. nebst zugehör. Texte. Hiernach sind dreierlei Bedeutungen des Wortes Erscheinen zu unterscheiden: 1) das oberflächliche Erscheinen des eigentlichen Wesens (im Gegensatze „Wesen und Erscheinung"); 2) das folgerichtige Erscheinen des im Grunde schon Liegenden; 3) das zufällige Erscheinen des Wesens eines Dinges. Von diesen Bedeutungen ist die erste für die zweite und die zweite für die dritte nothwendige Voraussetzung. Demgemäss ist oben im Texte beim Erscheinen des Zugleichseins als R und S oder des Quantums Q als roth oder grün zunächst an die erste Bedeutung als die abstracteste zu denken, schliesslich aber, für das fortgeschrittnere Bewusstsein, ist nur die dritte die angemessene; die zweite Bedeutung ist am Platze sobald der Begriff von Grund und Folge auftritt. — Sollte das hinter dem unmittelbar Vorliegenden (dem Quantum- und dem Roth- oder Grün-sein, ebenso dem Zugleich- und dem R-und-S-sein)

Einheit giebt, die sie sich selbst nicht zu geben vermögen: in diesem Grunde sind das Quantum Q und sein Roth- oder Grün-sein Eins.

Und ebenso können die vielen Bestimmungen des Irgend-wie-gross-, des Ausgedehnt-, des Geformt-seins etc., so innig sie auch an sich selbst schon zusammenhängen, doch nur in einem hinter ihnen liegende Grunde ihre wahre Einheit haben. Denn damit, dass in „Wesen und Erscheinung" dem unmittelbar Vorliegenden ein Anderes als sein eigentliches Wesen untergelegt wird, ist ja die in der Erscheinung vorliegende Vielheit noch gar nicht aus dem Wesen ausgeschlossen: müsste diese Vielheit nicht vielmehr, da in der Erscheinung doch eben das eigentliche Wesen erscheint, nothwendig schon im Wesen vorhanden sein? Erst der Begriff von Grund und Folge ist es, dem das Hervorgehen einer Vielheit von Bestimmungen aus Einem zu Grunde liegenden Wesen charakteristisch ist. Nur liegt dieser Fortschritt zu „Grund und Folge" allerdings um so näher, je inniger bereits eine gegebene Vielheit von Vorstellungen in sich geeinigt ist[31].

Wir werden mithin als a priori synthetisches Urtheil das allgemeine Princip aufzustellen haben: Jedes Verbundensein eines Mannigfaltigen hat einen Grund (vgl. u. § 10).

Anzunehmende nicht als Grund, sondern nur als das eigentliche Wesen, und das unmittelbar Vorliegende nur als seine Erscheinung (in der ersten, abstractesten Bedeutung) gelten, so würde damit die im Texte soeben dargelegte Schwierigkeit nicht wirklich gehoben. Denn ist es das eigentliche Wesen, das in der Erscheinung erscheint, so müsste z. B. die in der Erscheinung vorliegende gegenseitige Fremdartigkeit des Quantum- und des Roth-seins eigentlich schon im Wesen vorhanden sein, dieses Wesen wäre also ganz überflüssig. Erst der „Grund" vermag, unbeschadet seiner Einheit, eine Vielheit von Bestimmungen aus sich zu ergeben. Zum Übergange von „Wesen und Erscheinung" zu „Grund und Folge" vgl. auch o. d. Text nach der 7. 14. Anm.

[31]) Vgl. o. 30. Anm. § 6, d. Text nach d. 17. Anm. u. m. Log. § 65. 67 f.

II. Abschnitt.

Der Begriff der Substanz.

§ 8. Die absolute Substanz.

Durch Anwendung dieses allgemeinen Princips kommen wir, wie bereits wiederholt angedeutet wurde, zum Aufbau und zur inneren Einrichtung der Welt selbständiger Dinge. Aber kann die Natur unseres Erkenntnissvermögens, dem wir dieses Princip verdanken, „irgend eine Gewähr bieten“ dafür, dass die „Natur ausser uns . . . . sich nach ihr zu richten hätte“ [1])? Kant hat längst die richtige Antwort auf diese Frage gegeben! Die Natur ausser uns hat sich deshalb nach unserem Erkenntnissvermögen zu richten, weil sie, für uns (insofern sie „Erscheinung“ ist), erst durch dieses Vermögen zu Stande kommt [2]).

Nur genügen die uns umgebenden Dinge in ihrer Einzelnheit und sinnlich lebendigen Unmittelbarkeit jenem Princip noch sehr unvollkommen. Das Ding bleibt zwar als Träger seiner Eigenschaften der Grund dafür, dass das Subjekt bei Wahrnehmung desselben grade dieses Mannigfaltige (und kein anderes), grade so (und nicht anders) mit einander verbindet. Aber nun fragt sich, wie das Ding dazu kommt, grade diese mancherlei Eigenschaften (und keine anderen) zu haben. Und diese Frage drängt sich um so mehr auf, je mehr erkannt wird, dass die neben einander bestehenden Dinge oder die nach einander auftretenden Zustände desselben Dinges sehr verschieden sind. Absolut freilich ist diese Verschiedenheit nicht, es behalten vielmehr die verschiedenen Dinge derselben Art oder Gattung und ebenso die verschiedenen Zustände desselben Dinges durch die Gemein-

---

[1]) S. Laas a. a. O. III, S. 165. 156. Dagegen vgl. Kant's Kritik d. r. V.: Transsc. Deduction der Kategorien.

[2]) Allerdings auf Grund und vermittelst der Empfindungen, die uns gegeben sind und fortwährend noch gegeben werden. Dies ist wichtig für die Frage nach dem Einen Urgrunde, ändert aber Nichts daran, dass die Natur ausser uns lediglich eine Interpretationsform unsrer Empfindungen ist.

samkeit zahlreicher Eigenschaften eine gewisse Übereinstimmung. Und so wird denn die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Erscheinung des Dinges nothwendig[3]).

Aber so gewiss auch das Wesen des Dinges die Verschiedenheit und den Wechsel desselben im Neben- und Nach-einander-sein als bleibendes Gesetz beherrscht[4]), so wenig ist damit doch erklärt, weshalb dieses Wesen hier in diesen, dort in jenen ihm zufälligen Bestimmungen erscheint. Auch geräth die Einheit, die das Wesen des Dinges als des Einen Grundes und Trägers seiner Eigenschaften doch vor Allem zum Ausdruck bringen und sichern müsste, dadurch in Gefahr, dass z. B. das Wesen des Pferdes und das Wesen des Adlers und das Wesen der Eiche Gemeinsames und Verschiedenes enthalten, sodass jedes dieser Wesen als zusammengesetzt erscheint aus dem, was es mit anderen Wesen gemein und was es Besonderes hat[5]). Und so nothwendig die das Wesen eines Dinges ausmachenden Bestimmungen einander auch sind, die Wesen der Dinge selbst sind zufällig. Denn wie neben einander unzählige dieser Wesen bestehen und vielfach in buntester Zufälligkeit durch einander gewürfelt sind, so sind sie auch zeitlich der Veränderung und dem Wechsel, dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Und diese Veränderlichkeit des Wesens eines Dinges ist um so bedenklicher, als es doch das bleibende Gesetz sein sollte, das die wandelbaren Erscheinungen beherrscht, und den einheitlichen Grund abgeben sollte, mit dessen Gesetztsein doch zugleich Alles gesetzt ist, was aus ihm folgt[6]). — Die Wesen der Dinge sind also ebenfalls noch weit entfernt, eine endgültige Antwort auf die Frage nach

---

3) Vgl. o. § 7, 18. Anm. Natürlich kann auch Solches, das zunächst als gegen einander äusserlich erscheint, in Wahrheit einander wesentlich sein: so finden die drei Keplerschen Gesetze, die blos einzelne Thatsachen der Beobachtung aussprechen, ihre Einheit im Newton'schen Gravitationsgesetze (s. z. B. Duhamel, Lehrbuch der analyt. Mechanik, herausgeg. von Schlömilch, 2. Aufl. II, S. 19 ff.). — Dass auch der gemeine Verstand zwischen Wesen und Erscheinung der Dinge unterscheidet, ist u. A. durch die Existenz von Wörtern zur Bezeichnung der Arten und Gattungen unzweifelhaft.

4) Ein erster Versuch, die ewigen Gesetze, die „in der Erscheinungen Flucht" das allein Bleibende und wahrhaft Wirkliche sind, im Einzelnen zu ermitteln, ist Platon's Ideenlehre.

5) Und dies ist für das „Wesen des Dinges" um so nachtheiliger, je sicherer die Unter- und Überordnung der Arten und Gattungen ins Unabsehbare fortgeht.

6) Das Wesen des Kreises ist unveränderlich, von ihm gilt in der That: posita ratione ponitur rationatum.

dem Grunde des Gegebenen zu sein. Sie sind zur Orientierung in der gegenständlichen Welt unentbehrlich, aber das aus ihnen nicht ableitbare Zufällige, das sie in sich und an sich haben, weist über sie hinaus. Wie das bestimmte Zugleich- und Nach-einander-sein des Mannigfaltigen innerhalb der Empfindungswelt seinen Grund in den Dingen und ihren Wesen haben sollte, so erfordern nunmehro diese selbst eine Grundlage, aus der ihr Entstehen und Vergehen, ihr Aufbau und ihre Veränderung, überhaupt die bestimmte Verbindung des einander wesentlichen wie zufälligen Mannigfaltigen innerhalb der gegenständlichen Welt durchweg und sicher folgt. Diese Grundlage kann man zu finden glauben in den Stoffen, aus denen die Dinge entstehen und bestehen, in die sie bei ihrem Untergange wieder zerfallen. Und diesen Stoffen liegen wieder zu Grunde die chemischen Substanzen als kleinste Massentheilchen oder „Moleküle", aus denen jene Stoffe zu blossen Aggregaten zusammengemengt sind. Und diese „Moleküle" haben zur Grundlage die „Atome", deren chemische Verbindungen sie sind. Und diese „Atome" sind vielleicht selbst wieder bestimmte Zusammensetzungen aus kleinsten Theilchen eines einzigen „Urstoffs". Und so weiter ins Unendliche? — Warum denn nicht, lautet die Antwort des am Stoffe klebenden Empiristen, will etwa der Philosoph es wehren? Der echte Philosoph sieht diesem eifrigen Suchen nach Wahrheit mit lebhaftem Interesse zu und würde es mit grösstem Behagen hinnehmen, wenn schliesslich die „exacte" Forschung des Empiristen zu dem wichtigen Resultate käme, es sei in der Hauptsache gar nicht so verkehrt, dass die Erde auf einem grossen — Elephanten ruhe, der Elephant auf einem grossen Lotosblatte stehe, das Lotosblatt auf einem Meere schwimme, das Meer eine Erde zur Grundlage habe etc. Vorläufig aber imponirt uns dieser Regressus in infinitum nicht, wir glauben ihm vielmehr mit dem Begriffe des Unbedingten, der causa sui, der absoluten Substanz einen Damm entgegensetzen zu müssen.

A. Das eine Unbedingte und der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes.

Allerdings behauptet auch Kant, dass „uns die Principien des Vernunftgebrauchs selbst in der Erfahrung nicht berechtigen", „von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen". Man könne zwar, „wenn man voraussetzt, etwas existire, . . . der Folgerung nicht Umgang haben . . ., dass auch irgend etwas nothwendigerweise existire"; es sei „unvermeidlich", „etwas als an sich

nothwendig . . . anzunehmen", wir bedürften „die unbedingte Nothwendigkeit . . als den letzten Träger aller Dinge . . unentbehrlich." Aber diese Nothwendigkeit sei doch der „wahre Abgrund für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit . . . macht lange den schwindlichten Eindruck nicht auf das Gemüth; denn sie misst nur die Dauer der Dinge, aber trägt sie nicht". Der Schluss vom Existirenden auf ein nothwendigerweise Existirendes sei zwar „ganz natürlich", aber „darum noch nicht sicher"[7]). Die Gründe indess, die Kant für diese Behauptung beibringt, haben nach dem oben (§ 4, B) Gesagten kein weiteres Interesse. Wir müssen vielmehr mit aller Entschiedenheit betonen, dass bei Bedingungen, die nicht in der Zeit auf einander folgen, sondern in jedem untheilbaren Zeitmomente sämmtlich zugleich bestehen sollen, ein Regressus in infinitum ebenso sinnlos sein würde, als jede contradictio in adjekto. Denn zum Begriffe des Unendlichen (im strengen Sinne) gehört wesentlich das Moment des ruhelosen (unbegrenzten) Fortschreitens, des Noch-nicht-abgeschlossen-seins und Nie-abgeschlossenwerdens[8]); was aber in einem untheilbaren Zeitpunkte existirt, besteht, das ist abgeschlossen, fertig, so gross und so viel, als es eben ist, nicht das Mindeste mehr oder weniger, ohne jedes Wachsen oder Fortschreiten.

Das aber der Begriff des Unbedingten, der causa sui, des Durch-sich-selbst-seienden und Auf-sich-selbst-ruhenden, kurz des schlechthin Selbständigen ein wirkliches Moment unseres alltäglichen, naturwüchsigen Denkens ist, das beweist uns schlagend der Materialist. Dem ist die Materie das allein wahrhaft Wirkliche, das Ewige und Unvergängliche, das Unbedingte, Substanz in absolutem Sinne. Er könnte dieser Ansicht (so verkehrt sie auch sonst ist) nicht huldigen, wenn er in seinem Denken das Begriffsmoment des schlechthin Selbständigen, der Substanz, die jedes weitere Fragen nach einem sie bedingenden Grunde zurückweist,

---

[7]) Kant's W. W. III, S. 415, u. 417 ff. Vgl. 322 ff. (vierte Antinomie). 386 ff. („dem nothwendigen Wesen. Es ist hier . . . um die unbedingte Existenz der Substanz selbst zu thun"). 401 („bis zu einer Ursache, die nicht zufällig und eben darum ohne Bedingung nothwendigerweise da ist"). 456 ff. Die Fortsetzung obiger Stelle: „d. w. Abgrund — trägt sie nicht", s. u. im Texte unmittelbar vor 46). Vgl. auch u. § 9, 29. Anm.

[8]) Vgl. m. Log. § 57: in der Algebra und in der Differential- und Intregalrechnung hat das Unendliche seine Bedeutung nur als Hülfsmittel für die Methode der Untersuchung.

nicht besässe. — Und dieses Moment ist einerseits mehr, als blos Negation des Bedingtseins, es ist vielmehr diese Negation lediglich durch das eminent Positive seiner in sich selbst gegründeten und aus sich selbst schlechthin nothwendigen Existenz. Denn das Unbedingte negirt (in unserem Denken) das Beschränktsein seiner nothwendigen Existenz auf Bedingungen[9]) dadurch, dass es das entschieden Positive der bedingten Nothwendigkeit, nämlich die unwiderstehliche Energie und unantastbare Sicherheit, mit der das Nothwendige aus seinen Bedingungen hervorgeht und in diesen seine Existenz eigentlich von jeher schon hat, einseitig zur Geltung bringt, indem doch eben das schlechthin Nothwendige die Wurzeln seiner Existenz in sich selbst hat, und so in dieser Existenz (nicht von Anderem abhängig, sondern) durch sich selbst, also schlechthin gesichert (und dadurch vielmehr Grundlage für alles Andere) ist. Das Unbedingte negirt und schliesst aus die Abhängigkeit, das Bedingtsein dadurch, dass es das Positive des bedingendes Grundes nicht als nach Aussen wirkend und im Setzen eines Anderen sich erschöpfend, sondern als in sich selbst beschlossen und sich selbst in sich festigend und begründend, also als Eins mit seinem Bedingten und damit auch das Bedingte als Eins mit seinem Grunde hinstellt. — Das Positive im Unbedingten ist andererseits aber weit entfernt, auf die Begriffe der Nothwendigkeit, des Grundes und der zugehörigen Momente sich restlos reduciren zu lassen. Es müssen vielmehr die Ausdrücke des Unbedingt-nothwendigen, des Sich-selbst-begründenden, Auf-sich-selbst-ruhenden etc., da sie nach ihrem blossen Wortlaute in sich selbst widersprechend sind[10]), aber trotzdem (wie die Überzeugung des Materialisten lehrt) das Allerrealste bezeichnen sollen, noch einen ganz anderen Sinn haben, als ihre einzelnen Bestandtheile verlangen[11]). Und dieser Sinn ist grade jenes schlechthin

---

[9]) Im Bedingten ist ein Ereigniss nur unter bestimmten Voraussetzungen, Bedingungen nothwendig.

[10]) Zum Unbedingt-nothwendigen vgl. Kants W. W. III, S. 415 f.: „dass man endlich alle Bedingung, ohne welche doch kein Begriff einer Nothwendigkeit stattfinden kann, wegschafft und, da man alsdenn nichts weiter begreifen kann, dieses für eine Vollendung seines Begriffs annimmt", ist eine „falsche Selbstbefriedigung der Vernunft". Zur Sache s. auch u. d. Text nach d. 24. Anm.

[11]) Wie der Widerspruch im Ausdrucke causa sui etc. dem damit Bezeichneten Nichts anhaben kann, so wird natürlich auch damit, dass unser Erkenntnissvermögen zum Denken des Unbedingten auch der Negation bedarf,

Selbständige von absolut positivem Gehalt, jenes intensivste Selbst, das im Gebiete des Zugleichseienden[12]) dem Unbedingten eben die Kraft verleiht, den Regressus vom Begründeten zum Grunde zum Stillstand zu bringen, diesen Regressus (im „Urgrunde“) gleichsam in sich selbst zurückzubiegen und dadurch der eisernen Kette des Nothwendigen einen in sich selbst befestigten Halt und Anfang zu geben.

Dieses dynamisch intensivste Selbst bringt so unzweifelhaft ein Begriffsmoment in das Denken, das bei aller Beziehung zur Nothwendigkeit und zum Grunde doch als specifisch neu und einfach wird anzuerkennen sein, sodass wir den Begriff der Substanz (in absolutem Sinne, als causa sui) allerdings als Kategorie müssen gelten lassen[13]). Und das oben dargelegte Verhältnis dieser Kategorie zu den Begriffen des Dinges und seines Wesens wird sich demgemäss in dem a priori synthetischen Urtheile formuliren lassen[14]): Die Grundlage der Dinge und ihrer Wesen ist schliesslich das schlechthin Selbständige d. i. die Substanz (als causa sui).

Nur fragt sich vor Allem, ob wir von der Substanz in der Einzahl oder in der Mehrzahl zu sprechen haben. Kant meint, obgleich im „Begriffe eines eingeschränkten Wesens, das nicht die höchste Realität hat“, das „All der Bedingungen“ nicht angetroffen wird, so könne „daraus doch gar nicht gefolgert werden, dass sein Dasein . . . bedingt sein müsse“. Es werde „uns vielmehr unbenommen bleiben, alle . . eingeschränkten Wesen . . . für unbedingt nothwendig gelten zu lassen, ob wir gleich ihre Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Begriffe, den wir von ihnen haben, nicht schliessen können“[15]). Andrerseits aber räth uns nach Kant die Vernunft, „keine einzige Bestimmung, die die Existenz der Dinge betrifft, ...

---

nimmermehr in das mit diesem Denken gemeinte Unbedingte selbst die Negation hineingebracht.

[12]) Vgl. o. d. Text vor und nach der 8. Anm.

[13]) Vgl. o. § 3, d. Text zwischen der 9. u. 10. und zu der 11. ff. Anm.

[14]) Der Begriff des Dinges, als des Trägers seiner Eigenschaften, und ebenso der Begriff des Wesens des Dinges, als der Untrennbarkeit des einander Wesentlichen gegenüber seiner wandelbaren Erscheinung, werden sich ebenfalls als Kategorien rechtfertigen lassen. Die Nothwendigkeit und Möglichkeit oder Zufälligkeit sind integrirende Momente im Begriffe des Wesens und der Erscheinung des Dinges. Vgl. o. d. Text vor u. nach d. 5. Anm. § 7, 18. Anm.

[15]) W. W. III, S. 403, m. Vgl. S. 402, o. („was nicht die höchste und . . vollst. Beding. etc.).

als absolut nothwendig anzunehmen, sondern . . . sie . . jederzeit noch als bedingt zu behandeln", sodass wir „kein Ding (das empirisch gegeben sein mag) als absolut nothwendig" ansehen können. Und „da jede Bestimmung der Materie, welche das Reale derselben ausmacht, mithin auch die Undurchdringlichkeit, eine Wirkung (Handlung) ist, die ihre Ursache haben muss und daher immer noch abgeleitet ist, so schickt sich die Materie . . nicht zur Idee eines nothwendigen Wesens, als eines Princips aller abgeleiteten Einheit"[16]).

Jedenfalls aber ist mit unserem Princip des Grundes (o. § 7) nur Eine Substanz als causa sui verträglich. Denn alle unsere Empfindungen und demgemäss auch alle zur Erklärung derselben angenommenen oder noch anzunehmenden Dinge stehen in Verbindung mit einander, und daher müssten auch alle „Substanzen", die man der Einen Empfindungswelt oder der Einen Welt der Dinge etwa zur „letzten" Grundlage geben möchte, mit einander verbunden sein. Sie müssten also sämmtlich vielmehr in einem Grunde und zwar (zur Vermeidung einer Wiederholung derselben Dialektik d. i. eines Regressus in infinitum) in einem einzigen Grunde ihre Einheit haben, sie wären also keine Substanzen in absolutem Sinne, erst dieser Eine Grund wäre causa sui. Und selbst wenn man (ganz willkürlich) annehmen wollte, es gebe ausser unserer Welt noch andere Welten, die von der unsrigen und von einander räumlich (resp. zeitlich) und dynamisch schlechthin getrennt seien, so würden all' diese Welten mit dieser Annahme nicht nur in unserem Denken auf einander bezogen[17]), sondern sie selbst wären zugleich (resp. nach einander), also räumlich (resp. zeitlich) mit einander vielmehr verbunden[17a]). Ja es wären überdiess, wenn man jeder dieser Welten für sich Eine causa sui zu Grunde legen wollte, diese vielen „causae sui" für unser Denken[18]), eben als „Unbedingte", von ganz gleicher Art. Wir würden uns also gezwungen sehen, nach dem Einen Urgrunde der durch all' diese neben einander be-

---

[16]) W. W. III, S. 419 f. Vgl. S. 419, o. 430, m. Bei obigen Worten Kants wolle man sich an seine Lehre von den Ideen als regulativen Principien erinnern.

[17]) Sodass doch wenigstens in unserem Denken ein vernünftiger Grund ihres Auf-einander-bezogen-werdens vorliegen müsste. Vgl. o. § 7, 23. Anm.

[17a]) Sie selbst wären sogar in ganz bestimmter Anordnung räumlich (resp. zeitlich) mit einander verbunden, von ganz bestimmter Anzahl u. A.

[18]) Und von etwas Anderem kann überhaupt keine Rede sein. Vgl. u. § 24, E.

stehenden „causae sui" hindurchgehenden Übereinstimmung und Verbindung zu fragen, und erst dieser Eine Urgrund wäre wahrhaft causa sui. Oder vielmehr, dieser Eine Grund wäre in Wahrheit die Willkür unseres Denkens, das jene isolirten Welten in freiem Phantasiespiel erdichtete, das aber als Wahrheit suchende Thätigkeit nur der gegebenen Wirklichkeit ein Unbedingtes zu Grunde zu legen gezwungen und berechtigt ist.

Wir können also consequenterweise nur von Einer causa sui, nur von Einer Substanz (in absolutem Sinne) sprechen: dieses Eine Unbedingte ist der („Inbegriff" oder) Urgrund aller Realität.

Kant dagegen findet im Übergange von dem den Dingen zu Grunde liegenden Unbedingten oder „schlechterdings Nothwendigen" zum („Inbegriffe" aller Realität oder zum)[19] „ens realissimum" den „ontologischen" Beweis für das Dasein Gottes wieder, den er (in der Kritik der reinen Vernunft) soeben energisch zurückgewiesen hat. Nachdem nämlich die Vernunft im „kosmologischen" Beweise von irgend einem empirisch gegebenen Dasein zum Dasein eines schlechterdings nothwendigen Wesens überhaupt fortgeschritten sei, forsche sie nach den Eigenschaften, die ein solches Wesen „haben müsse, d. i. welches unter allen möglichen Dingen die erforderlichen Bedingungen (requisita) zu einer absoluten Nothwendigkeit in sich enthalte. Nun glaubt sie im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisite anzutreffen und schliesst sodann: das ist das schlechterdings nothwendige Wesen. Es ist aber klar, dass man hiebei voraussetzt, der Begriff eines Wesens von der höchsten Realität thue dem Begriffe der absoluten Nothwendigkeit im Dasein völlig genug, d. i. es lasse sich aus jener auf diese schliessen; ein Satz den das ontologische Argument behauptete, welches man also im kosmologischen Beweise annimmt und zum Grunde legt . . . . . . Es ist also eigentlich nur der ontologische Beweis . . ., der in dem sogenannten kosmologischen alle Beweiskraft enthält" (III, S. 414). Die Wahrheit

---

[19]) Vgl. Kants W. W. III, S. 398: „Die Ableitung aller andern Möglichkeit" vom „Urwesen wird . ., genau zu reden, . . nicht als eine Einschränkung seiner höchsten Realität und gleichsam als eine Theilung derselben angesehen werden können . . . . . Vielmehr würde der Möglichkeit aller Dinge die höchste Realität als ein Grund und nicht als Inbegriff zum Grunde liegen, und die Mannigfaltigkeit der ersteren nicht auf der Einschränkung des Urwesens selbst, sondern seiner vollständigen Folge beruhen, welcher denn auch unsere ganze Sinnlichkeit, sammt aller Realität in der Erscheinung gehören würde, die zu der Idee des höchsten Wesens als ein Ingrediens nicht gehören kann". Hierzu s. u. § 30.

ist, dass Kant hier in eine arge Verwirrung geräth. — Im kosmologischen Beweise, behauptet er hier, werde (wie im ontologischen) von der „höchsten Realität“ auf die „absolute Nothwendigkeit im Dasein“ geschlossen. Kurz vorher aber hatte er gesagt: „Der kosmologische Beweis . . . behält die Verknüpfung der absoluten Nothwendigkeit mit der höchsten Realität bei, aber anstatt, wie der vorige [der ontologische], von der höchsten Realität auf die Nothwendigkeit im Dasein zu schliessen, schliesst er vielmehr von der zum voraus gegebenen unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität“ (III, S. 412). Und Letzteres allein ist die richtige Charakteristik des kosmologischen Beweises, dessen Art zu schliessen in der That auch vollkommen berechtigt ist. Er schliesst aus der Existenz des absolut Nothwendigen und aus dem Satze, dass nur das Allerrealste absolut nothwendig sein kann, auf die Existenz des allerrealsten Wesens. Und ebenso schliesst der Astronom aus dem Dasein leuchtender Punkte am Himmel und aus der ihm selbstverständlichen Voraussetzung, dass Lichtstrahlen nur von materiellen Körpern ausgesendet resp. reflektirt werden können, auf das Dasein materieller Körper an den Orten jener leuchtenden Punkte[20]. Und Kant selbst giebt zu, dass dieses Verfahren „in aller andern Art von Schlüssen, aus einer gegebenen Folge auf ihren Grund, wohl angehen“ würde (III, S. 416). — Nur treffe es sich, fährt er fort, im kosmologischen Beweise „unglücklicherweise, dass die Bedingung, die man zur absoluten Nothwendigkeit fordert, nur in einem einzigen Wesen angetroffen werden kann[21], welches daher in seinem Begriffe alles, was zur absoluten Nothwendigkeit erforderlich ist, enthalten müsste[22] und also einen Schluss a priori auf dieselbe

---

[20]) Ebenso wird aus dem Gelten der Keplerschen Gesetze in der Planetenbewegung auf das Vorhandensein der Newtonschen Gravitation geschlossen.

[21]) Vgl. III, S. 413: Nach dem kosmologischen Beweise kann, „das nothwendige Wesen .. nur auf eine einzige Art, d. i. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eins derselben bestimmt werden; folglich muss es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe a priori durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi“ etc. S. auch u. 22. Anm.

[22]) Vgl. III, S. 414, u. 415, o.: der nervus probandi des kosmologischen Beweises, nämlich das Urtheil: „Jedes schlechthin nothwendige Wesen ist zugleich das allerrealste Wesen“ [jedes N ist R = nur R ist N], lässt sich „wenigstens per accidens umkehren . . . . [einige R sind N]. Nun ist aber ein ens realissimum von einem andern in keinem Stücke unterschieden, und was also von einigen unter diesem Begriffe enthaltenen gilt, das gilt auch von allen.

möglich macht; d. i. ich müsste auch umgekehrt schliessen können: welchem Dinge dieser Begriff (der höchsten Realität) zukommt, das ist schlechterdings nothwendig": so aber „kann ich . . nicht schliessen . . . , wenn ich den ontologischen Beweis vermeiden will" (III, S. 416). Freilich kann ich so schliessen, ohne in den ontologischen Beweis zu gerathen! Denn mit dem Satze (S): jedes allerrealste „Ding" ist schlechterdings nothwendig[22]), ist ja noch gar nicht behauptet, dass ein solches „Ding" auch wirklich existirt. Dieser Satz behauptet nur (und darf nach dem Zusammenhange nur behaupten), dass zum Begriffe des allerrealsten Wesens der Begriff der absoluten Nothwendigkeit gehört: das Denken des Begriffs der schlechterdings nothwendigen Existenz gehört zwar zum Behaupten dieser Existenz, aber dieses Behaupten ist mehr als jenes Denken: alles Behaupten bezieht sich mittelst des Denkens, mittelst eines bestimmten Gedankeninhaltes auf ein vom Akte dieses Behauptens unabhängig Existirendes, um dasselbe als existirend anzuerkennen[23]). Die Behauptung der Existenz eines allerrealsten Wesens kommt vielmehr, nach wie vor, lediglich dadurch in den kosmologischen Beweis, dass dieser vom empirisch Gegebenen ausgeht. Dass aber Kant im Satze *S* den ontologischen Beweis findet, kann nur daher rühren, dass er im Denken dieses Satzes genau den

---

Mithin werde ich's (in diesem Falle) auch schlechthin umkehren können, d. i. ein jedes allerrealste Wesen ist ein nothwendiges Wesen [jedes *R* ist *N*. In der That kann z. B. der Satz: Jede Ebne von bestimmter Grösse ist eine ebne Figur, schlechthin umgekehrt werden in: Jede ebne Figur ist eine Ebne von bestimmter Grösse: und das ist immer möglich, wenn Subjekt und Prädikat einander wesentlich sind]. Weil nun dieser Satz blos aus seinen Begriffen a priori bestimmt ist, so muss der blosse Begriff des realsten Wesens auch die absolute Nothwendigkeit desselben bei sich führen; welches eben der ontologische Beweis behauptete." Wäre nur „einige *R* sind *N*" zulässig, so enthielte *R* in seinem Begriffe nicht alles, was zu *N* erforderlich ist [so enthält z. B. das Parallelogramm nicht alles zum Quadrat Erforderliche und daher kann es nur heissen: einige Parallelogr. sind Quadr.]; da aber nach Vorstehendem „jedes *R* ist *N*" gelten würde, so müsste *R* alles, was zu *N* „erforderlich ist, enthalten" [so enthält das Parallelogramm alles zur Gleichheit der einander gegenüberstehenden Winkel Erforderliche und daher der Satz: jedes Parallelogr. hat gleiche gegenübersteh. Winkel].

[23]) Vgl. m. Schr. Die Philos. J. Kants etc. Ib, S. 122 ff. und u. 42. Anm. nebst zugehör. Texte. Das im Satze *S* allein enthaltene Behaupten bezieht sich auf ein zwischen den Begriffen *R* und *N*, d. i. schliesslich auf ein in der Natur des Erkenntnissvermögens unabhängig von diesem Behaupten existirendes Verhältniss. Vgl. auch u. § 13, 9. ff. Anm. nebst zugehör. Texte.

Fehler selbst begeht, den er in seiner Kritik des ontologischen Beweises gerügt hatte[24]).

Der kosmologische Beweis für das Dasein Gottes hat also seine gute Berechtigung. Und der ontologische? Ist der ohne jeden Werth?

B. Einheit und Nothwendigkeit von Existenz und Wesen des Unbedingten und der ontologische Beweis für das Dasein Gottes.

Das Unbedingte ist nach Obigem nicht nur ohne Grund, sondern es hat vor Allem die positive Bedeutung, dass es schlechthin selbständig (causa sui) ist: und grade weil es schlechthin selbstständig ist, bedarf es keines Grundes, schliesst vielmehr jedes Begründetsein aus. Hiermit aber ist zugleich gesagt, dass dem Unbedingten keine zufälligen Bestimmungen zukommen können, dass es in sich, in seinem Wesen wie überhaupt in allen seinen Eigenschaften, vielmehr schlechthin nothwendig sein muss. — Denn dass von solchen Eigenschaften hier etwa überhaupt nicht gesprochen werden könne, dass das Unbedingte blos als leeres Eins oder Seiendes zu denken sei, hat überhaupt keinen Sinn[25]) und am wenigsten bei

---

[24]) Vgl. auch o. 22. Anm. („so muss d. blosse Begr. des realsten Wes." etc.). W. W. III, S. 414: ist ein „reiner Begriff" gefunden, welcher „die Bedingungen der Möglichkeit eines absolut nothwendigen Wesens" enthält, und „auf solche Weise nur die Möglichkeit eines solchen Wesens eingesehen, so ist auch sein Dasein dargethan; denn es heisst soviel als: unter allem Möglichen ist Eins, das absolute Nothwendigkeit bei sich führt, d. i. dieses Wesen existirt schlechterdings nothwendig." Vgl. aber auch u. d. Text nach d. 43. Anm.

[25]) Vgl. u. A. Platon, Soph. p. 244 f. 251 f. 254 ff. 259 ff. Hier haben p. 244 D die meisten Handschriften nach Steinhart (Platon's sämmtl. Werke, III, S. 560) die Lesart: καὶ τὸ ἕν γε, ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, καὶ τοῦτο ὀνόματος αὐτὸ τὸ ἓν ὄν. Ergänzt man hier zwischen ὀνόματος und αὐτὸ aus dem unmittelbar Vorhergehenden ὄνομα μόνον συμβήσεται, so haben diese Worte einen guten Sinn. [Hinsichtlich des ὄν nämlich hat sich soeben als sinnlos ergeben, dass es blosser Name sei: denn soll der Name ein Anderes sein als die Sache, so sind damit zwei, der Name und die Sache, und doch sollte nur Eins sein; soll aber der Name Dasselbe sein mit der Sache und dabei doch blosser Name, so ist er Name entweder von Nichts oder bloss von einem Namen]. Und das ἕν [müsste, wenn das ὄν blosser Name sein soll, ebenfalls blosser Name sein, und da würden ebenso, sollte der Name ἕν ein Anderes sein als seine Sache, Zwei sein, was nicht sein kann], da es Eins nur ist von Einem, [d. i. da der Name, Begriff Eins doch nur Ein Objektives meint, nur auf Ein Objektives sich bezieht, nur Ein Objektives gelten lässt: ἓν τὸ πᾶν p. 244 B. Sollte der Name ἕν aber Dasselbe sein mit seiner Sache, so müsste er ebenso Name sein entweder von Nichts oder von sich selbst, das ist, da ein Name von Nichts mit einem Namen von sich selbst doch gleichwerthig sein würde:] auch dieses [ἕν] würde sich ergeben als

dem Einen Urgrunde aller Realität. Auch hat ja bereits der Begriff des schlechthin Selbständigen, über das abstracteste Begriffsmoment des Seienden weit hinausgehend, nach Obigem zahlreiche concretere Momente zur Voraussetzung, sodass er für unser Denken nur auf bestimmtem Wege (eben durch diese Voraussetzungen hindurch) erreichbar und nur nach bestimmten begrifflichen Beziehungen realisirbar ist. Wären die Bestimmungen des Unbedingten aber einander theils nothwendig, theils zufällig, so wären wir mit diesem Begriffe über das „Ding" als den Träger seiner wesentlichen wie unwesentlichen Eigenschaften in Wahrheit noch nicht hinaus, und das Suchen nach der Grundlage dieses „Unbedingten" könnte von Neuem beginnen. Damit dies vermieden werde, müssen also sämmtliche Bestimmungen des schlechthin Selbständigen einander wesentlich sein. Zwar bleibt dieses Selbständige, diese Substanz (in absolutem Sinne) insofern Ding, als sie, um dem Satze des Grundes (o. § 7) zu genügen, für das Mannigfaltige ihrer Eigenschaften der Eine Grund und Träger ist[26]), aber sie hat damit, dass alle ihre Bestimmungen einander wesentlich und nothwendig sind, alle Zufälligkeit und Endlichkeit

---

blosser Name eines Namens, obgleich es [doch] das Eine selbst ist. Ferner werden p. 245 B f. die Worte καὶ μὴν ἐάν γε τὸ ὂν ᾖ μὴ ὅλον, διὰ τὸ πεπονθέναι τὸ ὑπ' ἐκείνου πάθος ᾖ δὲ αὐτὸ τὸ ὅλον, ἐνδεὲς τὸ ὂν ἑαυτοῦ ξυμβαίνει, ohne Textänderung (vgl. Steinhart a. a. O. S. 561, o.), folgendermassen zu verstehen sein. [In *B* war die Frage aufgeworfen worden: wird das Seiende, die Beschaffenheit des Eins (πάθος τοῦ ἑνός) besitzend, auf diese Weise Eins und ein Ganzes (ὅλον) sein, oder wollen wir überhaupt nicht sagen, das Seiende sei ein Ganzes? Von dieser Frage wird zunächst die erste Hälfte erörtert (die zweite wird in *C* erst mit καὶ ἑνός γε αὖ κτλ. wieder aufgenommen): „hat das Seiende die Beschaffenheit, gewissermassen Eins zu sein, so erscheint es nicht als Dasselbe mit dem Eins" (mit dem Eins selbst: s. *A*), „und das Gesammte wird mehr sein als Eins" und demnach das Seiende kein Ganzes]. Wenn nun aber das Seiende kein Ganzes ist, durch die von jenem [dem Eins] ihm widerfahrene Beschaffenheit [des Einsseins] aber das Ganze selbst ist [indem nach dem Anfange von *A* das getheilte Seiende durch πάθος τοῦ ἑνὸς ἔχειν ein ὅλον ist, und das Behaftetsein eines Seienden mit der Bestimmtheit des Einsseins dem Begriffe des Ganzen ja in der That wesentlich ist], so ergiebt sich das Seiende als seiner selbst ermangelnd [denn ist das Seiende das Ganze und ist es kein Ganzes, — ist also das Seiende, was es selbst ist, vielmehr nicht, — ist es sein eignes Selbst nicht, so ermangelt es seiner selbst].

[26]) Zu der eigenthümlichen Beschaffenheit unseres Denkens, dass es den „Eigenschaften" ein „Ding" zu Grunde legen und damit doch zwischen diesem Dinge als dem Subjekt (dem ὑποκείμενον) und seinen Eigenschaften unterscheiden muss, zum Denken dieses Subjektes nun aber keine Bestimmungen weiter hat, s. m. Log. § 71 ff. 74.

abgestreift. — Diese innere Nothwendigkeit des Unbedingten vermögen wir nun freilich nicht in extenso et concreto darzulegen, wir vermögen ein System seiner einzelnen Bestimmungen, wie sie nothwendig aus einander sich ergeben, nicht wirklich aufzuzeigen. Und überdiess, wenn wir ein solches System auch aufzustellen vermöchten, so könnte dies doch nur mittelst und gemäss der Natur unseres Erkenntnissvermögens geschehen, und wäre da denn nicht denkbar, dass dieses Vermögen kein in sich durchweg nothwendiges Wesen sei, dass demzufolge auch jenes System schliesslich doch keine vollendete Nothwendigkeit in sich enthielte? Und würde dadurch denn nicht überhaupt unser Begriff des Unbedingten gefährdet? Indess, diese Gefahr ist leicht zu beseitigen. Ist nämlich das Unbedingte der Urgrund aller Realität, also auch des menschlichen Erkenntnissvermögens, so müsste aus jenem System auch dieses Vermögen als (zwar nicht in sich, aber doch) im Unbedingten schlechthin nothwendig sich ergeben[27]: wir hätten also durch Befolgung der Gesetzmässigkeit unseres Denkens den in sich absolut nothwendigen Bau des Unbedingten und in diesem Bau auch die Grundlage zu unserem gesetzmässigen Denken als nothwendiges Baustück erkannt. Und mehr, als dieser in sich geschlossene Kreis, könnte von einem endlichen Denken, das an seiner ihm gegebenen Natur durchweg und für immer seine höchste Instanz und seine unüberschreitbare Grenze hat[28], doch gewiss nicht verlangt werden!

---

[27]) Damit soll natürlich nicht gesagt werden, dass dieses Vermögen selbst im Unbedingten sei, aber sein Grund ist doch in ihm, und deshalb würde in jenem System auch die Nothwendigkeit zur Existenz und Bestimmtheit dieses Vermögens enthalten sein.

[28]) Zur Gesetzmässigkeit des Denkens, zum System der Kategorien gehört freilich auch der Fortschritt vom Begriffe der absoluten Substanz zu den Begriffen der Welt des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, d. i. zu Begriffen, die einerseits der schlechthin zufallslosen Nothwendigkeit leicht widersprechen dürften, andrerseits aber doch ebenfalls im Unbedingten ihre letzte Grundlage und Berechtigung haben müssten. Aber hiervon kann erst später die Rede sein (s. u. § 27. 31). Und da wird denn allerdings die vollendete Nothwendigkeit im Unbedingten (nicht durch die etwaige Zufälligkeit unseres endlichen Denkens, wie es oben schien, sondern) dadurch gefährdet werden, dass die Natur unseres Denkens (je nothwendiger sie ist, um so sicherer) auf einen unzulässigen Regressus in infinitum im Begriffe dieser Nothwendigkeit selbst führt, sowie dadurch, dass sich die menschliche Willensfreiheit mit dieser Nothwendigkeit nicht in Einklang will bringen lassen. Und das Alles wird uns dann zu einer Vertiefung des Begriffs der absoluten Substanz fortzuschreiten zwingen, die dem Gottesbegriffe und dem religiös-sittlichen Bedürfnisse in Wahrheit weit angemessener

Nur ist ebenso gewiss, dass die wirkliche Construktion dieses Kreises jenseit unserer Kraft liegt. Aber das ändert natürlich an der Sache selbst nicht das Geringste. Wenn wir jenes System der einander nothwendigen Bestimmungen des Unbedingten auch nicht in concreto darzulegen vermögen, so muss trotzdem doch das Unbedingte selbst schlechthin nothwendig in sich sein und als solches von uns anerkannt werden.

Ist dem aber so, dann liegt es unzweifelhaft nahe, statt des ontologischen Beweises vielmehr den Satz zu behaupten, das in sich nothwendige Wesen des Unbedingten sei die unmittelbare und nothwendige Folge seiner Existenz, sodass mit seinem blossen Existiren nur Eine in sich nothwendige Bestimmtheit verträglich, jede andere Bestimmtheit aber ausgeschlossen wäre. Kant wäre also 1755 und 1763 vollkommen berechtigt gewesen, der „Cartesianischen" Begründung der Existenz Gottes durch sein Wesen entgegenzusetzen das Begründetsein des Wesens Gottes durch seine Existenz[29]. — Denn dass die Bestimmungen des Unbedingten einander zwar wesentlich und nothwendig seien, im Ganzen genommen aber keine Nothwendigkeit besässen und nicht nothwendig mit der Existenz des Unbedingten gegeben seien, dass z. B. aus irgend einer seiner Bestimmungen, aus *D*, zwar die übrigen mit Nothwendigkeit folgten, *D* selbst aber aus seiner Existenz nicht nothwendig sich ergäbe, dass also zufälligerweise grade *D* (schlechthin) existire oder die (unbedingte) Existenz grade *D* sei, könne doch mit dem Begriffe des Unbedingten nur schlecht verträglich sein. Denn es sei dann für die Verbindung der (unbedingten) Existenz grade mit *D* immer noch

---

ist, als die todte Nothwendigkeit. Für jetzt jedoch handelt es sich lediglich darum, für die Welt der endlichen Dinge überhaupt erst eine letzte Grundlage zu finden, und das führt unvermeidlich auf den Begriff der in sich schlechthin nothwendigen causa sui.

[29]) Kant's W. W. I, S. 376 f.: „Datur ens, cujus existentia praevertit ipsam et ipsius et omnium rerum possibilitatem — Datur itaque deus et unicus, absolute necessarium possibilitatis omnis principium — si deum sustuleris . . . . ipsam possibilitatem internam prorsus aboleri. Quanquam enim essentias (quae consistunt in interna possibilitate) — Cartesium . . novimus existentiae divinae argumentum ex ipsa sui interna notione depromtum dedisse . . . . Deus omnium entium unicum est, in quo existentia prior est vel, si mavis, identica cum possibilitate." II, S. 130, m.: „In seinem Dasein ist seine eigene Möglichkeit ursprünglich gegeben" u. A. Vgl. Chr. Wolf, Ontol. § 153 f. („Cum essentia entis possibilitate ejus intrinseca absolvatur" etc.). Vgl. auch m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 88. 112 ff. Ib, S. 153.

nach einem Grunde hinter oder über dem „Unbedingten" zu suchen (s. o. § 7). — Indess, wo ist die Grenze zwischen dem Begriffe der Existenz des Unbedingten und dem Begriffe seines Wesens? Denn diese Existenz ist ja nicht als das abstrakteste Sein, sondern doch eben als Schlechthin-selbständig-existiren gemeint[30]). Und wenn aus der Existenz der absoluten Substanz ihre einander wesentlichen Bestimmungen sämmtlich mit Nothwendigkeit folgten, würde dann nicht der Grund, der z. B. *D* und die Existenz nothwendig mit einander verbindet, so zu verstehen sein, dass nicht nur *D* aus der Existenz, sondern auch die Existenz aus *D* und den übrigen einander wesentlichen Bestimmungen hervorgehe[31]), sodass die Existenz doch wieder aus dem Wesen sich ergäbe? Auch ist Folgendes zu beachten.

Da nach dem soeben Gesagten der Satz des Grundes allerdings verlangt, dass mit der Existenz des Unbedingten nicht bald diese, bald jene Gesammtheit seiner nothwendig zusammengehörigen Eigenschaften verträglich sei, sondern nur Eine, dass Existenz und Wesen des Unbedingten nicht zufälliger, sondern nothwendiger Weise verbunden seien, so ist damit zugleich die absolute Unveränderlichkeit der absoluten Substanz gegeben[32]). In ihr ist kein Geschehen, keine Zeit, und damit ist doch wohl auch jeder Anfang und jedes Ende ihrer Existenz ausgeschlossen: sie ist unentstanden und unvergänglich, sie ist ewig. — Oder wollte man eine von der absoluten Substanz unabhängige absolute Zeit annehmen (was aber an sich selbst schon sinnlos genug ist)[33]) und in dieser Zeit die absolute Substanz vom Momente t bis zu t' existiren lassen, so wäre nach dem Grunde zu fragen, der sie in t aus dem Nichtsein plötzlich zu ganzem, vollem Sein und in t' aus diesem Sein plötzlich zum Nichtsein übergehen liesse. Dieser Grund müsste auch bestimmen, dass sie grade in t resp. t', nicht früher und nicht später, entsteht resp. vergeht, und dadurch wäre er der Grund der Existenz nach t und zugleich der Nichtexistenz vor t, resp. der Nichtexistenz nach t' und zugleich

---

30) Vgl. o. d. Text nach d. 25. Anm.

31) Dass der Begriff der Existenz unter die einander wesentlichen Bestimmungen nicht aufgenommen werden könne, weil „Sein . . offenbar kein reales Prädicat" d. i. keine „Bestimmung eines Dinges" sei (Kant's W. W. III, S. 409), ist durch obige Unterscheidung zwischen Begriff und Behauptung der Existenz bereits erledigt: s. o. 23. Anm. nebst zugehör. Texte.

32) Vgl. auch Kant's W. W. I, S. 393 f. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc, Ia, S. 112. 122. ff.

33) Vgl. o. § 4, d. Text zwischen d. 32. u. 36. Anm. und u. § 30.

der Existenz vor t'. In der absoluten Substanz selbst, die vor t und nach t' ja gar nicht existiren soll und überdies schlechthin unveränderlich ist, könnte dieser über Sein und Nichtsein derselben übergreifende, die mannigfaltigen Bestimmungen ihres Nicht-seins, ihres Seins und ihres Wieder-nicht-seins in ganz bestimmtem Nacheinander zusammenfügende und zur Einheit verknüpfende Grund[34]) nicht liegen. Er müsste vielmehr irgendwie ihre Grundlage sein und die „absolute Substanz" hiesse mit Unrecht so. — Ist hiernach aber das Unbedingte nothwendig als ewig zu denken, und kann der Grund seiner Ewigkeit natürlich nur in ihm selbst liegen, so ist in dieser Hinsicht nicht nur sein Wesen, sondern auch seine Existenz als in sich schlechterdings nothwendig anzuerkennen (und zwar in concreterem und eigentlicherem Sinne, als oben beim ersten Auftreten unseres Begriffs)[35]), sodass insofern die absolute Substanz in der That gar nicht als nicht-existirend denkbar, ihre Existenz die nothwendige Folge ihres Wesens ist[35]).

Beim Unbedingten ist demgemäss Eins so richtig wie das Andere: sein Wesen ist die nothwendige Folge seiner Existenz, und seine Existenz ist die nothwendige Folge seines Wesens[36]). Existenz

---

[34]) Vgl. o. § 7. Kant's W. W. I, S. 378 f. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 99 ff.

[35]) S. o. d. Text zwischen d. 8. u. 13. Anm. und u. zw. d. 52. u. 57. Anm. — Vgl. Spinoza's Ethik, Pars I, 1. Defin.: „Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam; sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens." 8. Defin.: „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur . . . Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur." Hiernach und besonders nach der 7. 11. 14. 19. Propos. geht Spinoza den umgekehrten Weg. Aber mit Unrecht. Denn in der 7. Propos. ist unmittelbar damit, dass eine „Substantia non potest produci ab alio", zwar ihre absolute Selbständigkeit gegeben, dass sie causa sui ist in unserem Sinne (s. o. d. Text nach d. 8. Anm.); dass sie aber im Sinne Spinoza's (im Sinne seiner ersten Definition) causa sui sei, ist in ihrer Unabhängigkeit unmittelbar nicht enthalten. Im Übrigen vgl. u. d. Text zwischen d. 37. u. 50. Anm.

[36]) Wie es beim Unbedingten nahe liegt, mit der (Ewigkeit und innern Nothwendigkeit seiner) Existenz die innere Nothwendigkeit seines Wesens als gegeben anzusehen, so kann man bei endlichen Dingen allerdings ebenfalls sagen: aus der Zufälligkeit ihrer Existenz folgt die Zufälligkeit ihres Wesens; aber die Bestimmtheit endlicher Wesen folgt doch nicht aus ihrer (zufälligen) Existenz. Und auch umgekehrt folgt aus der Zufälligkeit des Wesens eines Endlichen die Zufälligkeit seiner Existenz: nur muss wegen dieser letzteren Zufälligkeit nicht nothwendig die Beharrlichkeit geleugnet werden, die „end-

und Wesen sind hier vielmehr Eins, was auch Kant 1755 bereit ist zuzugeben[37]).

Aber ist damit denn nicht der ontologische Beweis eigentlich anerkannt? Nein! Denn obgleich die Ewigkeit und innere Nothwendigkeit der Existenz vom Wesen und Begriffe des Unbedingten ganz untrennbar ist, so kann, wie oben bereits bemerkt wurde[31]), dieser Begriff des Unbedingten als solcher doch nie die Behauptung einschliessen, dass dieses Unbedingte auch wirklich existirt.

Diese Unterscheidung zwischen Begriff nud Behauptung ist es, was Kant seit 1755 mit seiner den ontologischen Beweis betreffenden Polemik eigentlich sagen will. Es ist zwar falsch, dass man „schon einen Widerspruch“ begehe, wenn man „in den Begriff eines Dinges . . . , es sei unter welchem versteckten Namen, schon den Begriff seiner Existenz hinein“ bringe[38]). Denn zum Begriffe des Dinges gehört nicht nur das abstracte Begriffsmoment des Seienden, sondern nothwendig auch der Begriff des (relativ) selbstständig Existirenden. Aber folgende Worte Kants sind hier besonders beachtenswerth. „Ich frage euch, ist der Satz: dieses oder jenes Ding . . . existirt, . . . ein analythischer oder synthetischer Satz? Wenn er das erstere ist, so . . . . müsste entweder der Gedanke, der in euch ist, das Ding selber sein, oder ihr habt ein Dasein als zur Möglichkeit [zum Wesen][29]) gehörig vorausgesetzt und alsdenn das Dasein dem Vorgeben nach aus der inneren Möglichkeit geschlossen, welches nichts als eine elende Tautologie ist. Das Wort: Realität, welches im Begriffe des Dinges anders klingt, als Existenz im Begriffe des Prädikats, macht es nicht aus. Denn wenn ihr auch alles Setzen (unbestimmt, was ihr setzt) Realität nennt, so habt ihr das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen und im Prädikate wiederholt ihr es nur. Gesteht ihr dagegen, wie es billigermassen jeder Vernünftige gestehen muss, dass ein jeder Existentialsatz synthetisch sei, wie“ soll es denn ein Widerspruch sein, dass das „allerrealste Wesen“ nicht existire (III, S. 408). Das „Setzen“ eines Dinges, d. i. das Behaupten seiner Existenz (vgl. II, S. 117 ff.) ist in der That

lichen Substanzen“ (s. u. § 9) können, trotz aller Abhängigkeit von der absoluten Substanz, doch seit unendlicher Zeit und bis ins zeitlich Unendliche hinaus bestehen.

[37]) S. o. 29. Anm.: „vel, si mavis, identica.“

[38]) Kants W. W. III, S. 408, o. Vgl. o. 31. Anm. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 121 ff.

immer ein synthetisches Urtheil. Man kann zwar beim Aussprechen eines einzelnen Wortes einen ganzen Satz im Sinne haben, man kann z. B. bei dem Worte: Gott! in Wahrheit denken: Gott, der du bist! Und dem entsprechend kann man man in einem Existentialsatze (z. B. in dem Satze: Gott ist) schon beim Denken des Subjektsbegriffs die Behauptung der Existenz vollziehen; es kann also „das Ding schon mit allen seinen Prädikaten im Begriffe des Subjekts gesetzt und als wirklich angenommen“ werden, sodass die Behauptung der Existenz „im Prädikate nur wiederholt“ wird. Aber deshalb darf man nicht „vorgeben“, das Prädikat sei aus dem Subjektsbegriffe als solchem herausanalysirt, das Urtheil sei also analytisch. Das Urtheil ist vielmehr, weil die beim Denken des Subjektsbegriffs bereits vollzogene Behauptung der Existenz eine Synthesis ist, synthetisch. — Nur darf daraus, dass die Behauptung: Gott ist, nur ein synthetisches Urtheil sein kann, nicht geschlossen werden, dass sie unmöglich sei, da Gott doch nicht „Gegenstand der Sinne“ sei. „Gegenständen der Sinne“, lehrt Kant, „ertheile“ ich die Existenz „durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen“; denn „unser Bewusstsein aller Existenz . . . (es sei durch Wahrnehmungen unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehört ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz ausser diesem Felde . . . . ist . . eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können“ (III, S. 410f.). Indess, die „Einheit der Erfahrung“ wird durch den Einen Urgrund aller Dinge nicht nur nicht gefährdet, sondern sogar[39]) gefördert. Und die „empirischen Gesetze“ (vgl. III, S. 193. 196), nach denen Alles, was als existirend soll behauptet werden, mit unmittelbaren Wahrnehmungen zusammenhängen muss, sind im letzten Grunde (nach Kant selbst) vielmehr a priori, sodass wir vollkommen berechtigt sind, nach denselben Gesetzen a priori auf Grund der gegebenen Wahrnehmungen die Existenz der absoluten Substanz zu behaupten (vgl. o. § 4, B). — Dieser Behauptung liegt also ein Apriori[40]) und ein Aposteriori zugleich zu Grunde, was nach dem früher Gesagten[41]) gar nicht anders zu erwarten ist.

---

[39]) Vgl. Kant's W. W. III, S. 417. 419 ff. („regulativ, . . . um systematische Einheit in eure Erkenntniss zu bringen“ etc.).

[40]) S. auch o. d. Text zur 13. 14. Anm. (dass es Dinge giebt, ist natürlich a posteriori).

Auch kann an dem synthetischen Charakter des Existentialsatzes: Gott ist, nicht etwa dadurch etwas geändert werden, dass zum Begriffe des Unbedingten nicht nur überhaupt der Begriff der Existenz, sondern speziell der Begriff der Ewigkeit und absoluten Nothwendigkeit der Existenz gehört. Denn wie oben, so sind auch hier Begriff und Behauptung zu unterscheiden[42]: im Begriffe der absoluten Nothwendigkeit dieser Existenz liegt nicht die Behauptung dass die Nichtexistenz des Unbedingten schlechthin unmöglich sei, dass das Unbedingte schlechterdings nicht weggedacht werden könne. — Diese Behauptung zu sichern, hatte Kant 1763 versucht, wenn auch ohne Erfolg[43]. Und es wäre nicht zu verwundern, wenn er auch in der Kritik der reinen Vernunft noch von der Voraussetzung ausginge, ein wirklicher Beweis für das Dasein Gottes (wenn ein solcher überhaupt möglich wäre) müsse leisten, was er selbst hatte leisten wollen, müsse also zeigen, dass sich das Dasein Gottes überhaupt nicht wegdenken lasse. Bei dieser Auffassung des schlechterdings Nothwendigen dürfte wenigstens begreiflich sein, wie er selbst wiederholt in das von ihm gerügte ontologische Beweisverfahren gerathen[44] und das Ausgehen von der Erfahrung als ungenügend und zwecklos zurückweisen kann: die zu einem in der Erfahrung gegebenen Bedingten „gehörige Bedingung . . . dient nur als eine respectiv nothwendig oder vielmehr nöthige, an sich selbst aber und a priori willkürliche Voraussetzung zum Vernunfterkenntniss des Bedingten. Soll also die absolute Noth-

---

41) S. o. § 6, d. Text zwischen der 12. u. 18. Anm.

42) Sprachlich liegt es allerdings nahe, die in einem Begriffe enthaltene und die einer Behauptung zukommende Nothwendigkeit mit einander zu vermengen. Man sagt etwa: Was zur Erklärung von Thatsachen unvermeidlich vorausgesetzt werden muss, das ist nothwendig auch: und man will damit (in ganz correcter Weise) sagen, dass die Existenz des in dieser Weise Vorauszusetzenden nothwendig behauptet werden müsse. Und so kann es oben im Texte zur 22. Anm. leicht geschehen, dass man bei den Worten: „Das ist schlechterdings nothwendig“, in entsprechender (hier aber fehlerhafter) Weise zugleich im Sinne hat, die Existenz des allerrealsten Wesens müsse schlechterdings nothwendig behauptet werden. Ganz offenbar ist in folgenden Worten Kants die Vermengung der Nothwendigkeit in einem Begriffe mit der Nothwendigkeit einer Behauptung: „was man als schlechthin nothwendig [existirend] zu erkennen vorgiebt, davon muss auch die Erkenntniss absolute Nothwendigkeit bei sich führen“ (III, S. 417). Vgl. auch o. 24. Anm. und u. d. Text zwischen der 44. u. 45. Anm.

43) S. m. Schr. Die Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 134 f. 151 ff.

44) S. o. 24. Anm. nebst zugehör. Texte.

wendigkeit eines Dinges im theoretischen Erkenntnisse erkannt werden, so könnte dieses allein aus Begriffen a priori geschehen, niemals aber als einer Ursache in Beziehung auf ein Dasein, das durch Erfahrung gegeben ist" (III, S. 430; vgl. S. 417, m.) Andrerseits freilich ist es grade Kant, der da behauptet: ich mag „einen Begriff von einem Dinge annehmen, welchen ich will, so finde ich, dass sein Dasein niemals von mir als schlechterdings nothwendig vorgestellt werden könne und dass mich nichts hindere, es mag existiren, was da wolle, das Nichtsein desselben [also auch das Nichtsein Gottes] zu denken, mithin ich zwar zu dem Existirenden überhaupt etwas Nothwendiges annehmen müsse, kein einziges Ding aber selbst an sich nothwendig denken könne" (III, S. 419)[45]. Aber diese Behauptung steht mit obiger Auffassung des schlechterdings Nothwendigen in engstem Zusammenhange: gehört zum absolut nothwendigen Dasein, dass es schlechterdings nicht wegdenkbar ist, so kann, da thathsächlich Alles wegdenkbar ist, selbst Gottes Dasein nicht „als schlechterdings nothwendig vorgestellt werden". Daher ist für Kant sogar die Frage nach dem Ursprunge des Unbedingten unvermeidlich: „Man kann sich des Gedankens nicht erwehren, man kann ihn aber auch nicht ertragen, dass ein Wesen, welches wir uns auch als das höchste unter allen möglichen [als „unbedingt nothwendig", „als den letzten Träger aller Dinge"] vorstellen, gleichsam zu sich selbst sage: ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit; ausser mir ist nichts, ohne das, was blos durch meinen Willen etwas ist; aber woher bin ich denn? Hier sinkt alles unter uns, und die grösste Vollkommenheit wie die kleinste schwebt ohne Haltung vor der speculativen Vernunft, der es nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste Hinderniss verschwinden zu lassen" (III, S. 417 f.)[46]. — So führt einerseits die unleugbare Thatsache, dass wir in abstracto Alles wegdenken können, und andererseits die Verworrenheit einer überspannten[43] Metaphysik zum vollständigen Bankrott derselben. Dass wir allem Bestehenden (und wäre es nur in frevelhaftem Spiel und Übermuth) unsere Negation

---

[45]) Vgl. III, S. 421, u.: es ist, „wenn ich . . dieses oberste Wesen, welches respectiv auf die Welt schlechthin (unbedingt) nothwendig war, als Ding für sich betrachte, diese Nothwendigkeit keines Begriffs fähig" etc.

[46]) Vgl. I, S. 377 („Nihil contingenter exsistens potest carere ratione exsistentiam antecedenter determinante"). II, S. 121 ff. Chr. Wolf, Ontol. § 294 („Contingens est, cujus oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est").

entgegensetzen können, hat Interesse nur für die Behauptung der Existenz des Unbedingten: weil im Satze: ein Unbedingtes existirt, zum Begriffe des Unbedingten die Behauptung seiner Existenz thatsächlich als etwas Zufälliges hinzukommt[47]), deshalb (ist jenes überspannte Streben, die Leugnung dieser Existenz als in sich selbst absolut unmöglich hinzustellen, eo ipso unzulässig, vielmehr) bedarf die Behauptung dieser Existenz eines Grundes[48]). Und dieser Grund, d. i. jenes unmittelbar Gegebene, dessen Dasein sich in concreto (und im Ernste) nicht leugnen lässt[49]), ist (als Erkenntnissgrund)[48]) auch dann noch die sichere Basis dieser Behauptung (als eines synthetischen Satzes), nachdem das Denken den Begriff des Unbedingten nach seiner vollen Bedeutung erkannt hat. Dieser Begriff selbst aber schliesst unmittelbar durch seinen Inhalt jedes Von-aussen-begründet-sein (jeden Real- oder Existenzialgrund hinter oder über dem Unbedingten) aus[50]); auch fehlt, da in ihm keine zufällige Verbindung eines Mannigfaltigen enthalten ist, in Wahrheit jede Veranlassung, nach einem „Woher" des Unbedingten zu fragen[51]). Denn nachdem nicht nur die Bestimmungen des Un-

---

[47]) Indem eben im Begriffe des Unbedingten obige Behauptung nicht liegt, vielmehr alles Existirende, also auch das Unbedingte, in abstracto als nichtseiend denkbar ist.

[48]) Denn auch hier ist (im Denken oder Erkennen) ein Mannigfaltiges, der Begriff des Unbedingten und die Behauptung seiner Existenz, mit einander verbunden (s. o. § 7). Vgl. Kant's W. W. I, S. 374. 378 („inter rationem veritatis et exsistentiae studiose . . distinguendum": von jener gilt der Satz „Nihil est verum sine ratione determinante", zur ratio exsistentiae aber s. o. d. 46. Anm.).

[49]) Vielmehr ist der abstracte Gedanke, dass schlechthin Nichts sei (dass auch dieser Gedanke nicht sei), in Wahrheit nur unter der Voraussetzung möglich, dass zuvor ein zu negirendes Seiendes vorliege (denn „Nichts" ist nur durch Negation eines Seienden denkbar) und vor Allem auch ein negirendes Denken sei.

[50]) S. o. d. Text zwischen d. 24. u. 25. Anm.

[51]) Nach der Formulirung freilich, die Leibniz dem Satze des Grundes giebt (s. o. § 5, d. Text zur 1. Anm.), wäre diese Frage unvermeidlich. Und ebenso bei Kant's Formulirung (s. o. 46. Anm.), wenn man (wie Kant, zwar nicht 1755, s. W. W. I, S. 375 ff., wohl aber nach Obigem in der Kritik der reinen Vernunft) Alles als contingenter exsistens ansieht, was sich in abstracto wegdenken lässt, wenn man also obige Unterscheidung zwischen dem Begriffe eines Wesens und der Behauptung seiner Existenz nicht macht. Aber der Begriff des Grundes und der Zusammenhang, in dem seine Anwendung möglich und nothwendig ist, dürften lediglich die o. § 7 gegebene Fassung zulassen, sodass auch Kant's Formel nur dann berechtigt ist, wenn ihr contingenter exsistens die zufällige Verknüpfung eines Mannigfaltigen einschliesst (s. m. Schr. D.

bedingten einander sämmtlich wesentlich sind, sondern auch die Gesammtheit derselben als die schlechthin nothwendige Folge seiner Existenz[52]) und diese Existenz selbst als ewig und absolut nothwendig sich ergeben hat, ist jede Zufälligkeit aus seinem Begriffe ausgeschlossen.

Aber was soll dann die absolute Nothwendigkeit der Existenz des Unbedingten überhaupt noch heissen? Wenn der Begriff dieser Nothwendigkeit die Behauptung enthielte, dass die Nichtexistenz des Unbedingten in sich selbst absolut undenkbar sei, dass sich das Unbedingte überhaupt nicht wegdenken lasse, so hätte dieser Begriff doch wenigstens noch einen leidlichen Sinn! Wenn dies aber zurückgewiesen wird, was bleibt da noch? Zur Antwort diene zunächst ein (natürlich hinkender) Vergleich. Man kann sich ein von dem unsrigen verschiedenes Planetensystem (*P*) mit Sonnen- und Mondfinsternissen erdenken und aus dem Bau und den Gesetzen desselben finden, dass auf einem bestimmten Planeten für den Ort *L* im Zeitmomente *T* nothwendig eine Verfinsterung eintreten muss. Hier ist *P* sammt der für *L* in *T* durchaus nothwendigen Verfinsterung lediglich eine Begriffsconstruction: wenn aber *P* realiter existirte, so wäre zu behaupten, dass das Nichteintreten der Verfinsterung für *L* in *T* zufolge des Baues und der Gesetze des *P* durchaus undenkbar sei. Und ebenso ist das Unbedingte, solange und sofern ich mich auf jenes unmittelbar Gegebene als meinen Erkenntnissgrund nicht stütze, sammt seiner absolut nothwendigen Existenz lediglich eine Begriffsconstruction[53]): wenn

---

Philos. J. Kant's etc. Ia, § 6, 20. Anm.). Und damit ist dann zugleich gesagt, dass der Begriff des Zufälligen (d. i. des Nicht-nothwendigen) Bedeutung und Anwendbarkeit nur hat, wo es sich um die Verbindung eines (einander nicht nothwendigen, nicht wesentlichen) Mannigfaltigen handelt. — Übrigens dürfte sich hier die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Kategorienlehre (besonders auch als eines systematischen Ganzen) recht deutlich zeigen.

[52]) S. o. d. Text vor der 26. u. 30. Anm.

[53]) Der zum Begriffe des Unbedingten gehörige (Begriff der absoluten Nothwendigkeit seiner Existenz, oder der) Begriff der absoluten Undenkbarkeit seiner Nichtexistenz schliesst also nicht die Behauptung, sondern nur den Begriff seiner Nichtexistenz absolut aus: und wie hier der Begriff des Unbedingten den Begriff seiner Nichtexistenz absolut ausschliesst, so schliesst z. B. auch der Begriff des Kreises den Begriff des Nicht-rund-seins, oder oben der Begriff der (zum Ganzen des *P* nothwendig gehörigen und in diesem Ganzen zu denkenden) Verfinsterung für *L* in *T* den Begriff (des Nichteintretens oder) der Nichtexistenz derselben schlechthin aus. Der Begriff von *P* selbst aber schliesst (zwar den Begriff seiner Existenz ein, s. o. d. Text nach d. 38. Anm., aber) nicht

aber dieses Unbedingte realirter existirt, so ist zu behaupten, dass seine Nichtexistenz (nicht nur durch sein wirkliches Existiren thatsächlich ausgeschlossen, sondern vielmehr noch) zufolge des Wesens des Unbedingten absolut undenkbar ist, dass es zufolge seines Wesens absolut nothwendigerweise existirt. — Nur besteht hier eben der wesentliche Unterschied, dass die Verfinsterung oder die betreffende Constellation der Weltkörper nicht in sich selbst, sondern in einem Anderen (in den vorhergehenden Zuständen von *P* etc.) ihren sie nothwendig machenden Grund hat, während die Existenz des Unbedingten durch dieses selbst absolut necessitirt ist, was seinen guten Sinn hat. Fixiren wir nämlich in der ewigen Existenz des Unbedingten einen (zur Behauptung seiner Existenz vorzugsweise berechtigenden) Zeitmoment *t* (es sei uns diese Ausdrucksweise für einen Augenblick erlaubt)[54], so hat (für uns) die unbegrenzte Existenz sowohl vor als nach *t* ihren (Erkenntniss- und auch ihren) Realgrund in dem Unbedingten des Momentes *t*. Denn es kann nicht etwa die Existenz des Unbedingten vor *t* in der Weise als Realgrund seiner Existenz in *t* angesehen werden, wie es bei veränderlichen Dingen richtig ist[55]): vielmehr ist dasselbe Unbedingte, das für *t* (verbürgt und) fixirt ist, schon zu aller Zeit gewesen; dieses für *t* fixirte Unbedingte selbst ist, da es in Wahrheit über aller Zeit steht[56]), — das Wesen dieses Unbedingten ist der Realgrund seiner Existenz von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dieses Wesen also ist es, das die Nichtexistenz vor *t* und nach *t* und, da die Zeit hier eigentlich gar nicht in Betracht kommen kann, auch die Nichtexistenz in *t* absolut unmöglich, mithin die ewige Existenz

---

den Begriff seiner Nichtexistenz schlechthin aus d. i. enthält nicht den Begriff der Undenkbarkeit seiner Nichtexistenz, es sei denn dass *P* selbst wieder als nothwendige Folge, etwa aus dem Wesen des Unbedingten, angesehen würde.

[54]) In der That hat ja Jeder ein unmittelbar Gegebenes (das ihn allein zum Schlusse auf das Unbedingte berechtigt) in sinnlich lebendiger, in wirklicher Unmittelbarkeit nur im jeweiligen Jetzt, jedenfalls aber (unter Hinzunahme des Gedächtnisses) nur für eine kurze Spanne Zeit.

[55]) S. o. d. Text zwischen der 32. u. 37. Anm.

[56]) So stehen auch dem Materialisten die letzten Stofftheilchen (etwa die Atome) als causae sui über aller Zeit, insofern sie ihm nach ihrem Wesen als absolut unveränderlich und ewig gelten. Vgl. auch Kant's W. W. III, S. 171, u. (Das Wort Beharrlichkeit geht „mehr auf künftige Zeit . . . Indessen ist die innere Nothwendigkeit, zu beharren, doch unzertrennlich mit der Nothwendigkeit, immer gewesen zu sein, verbunden").

des Unbedingten absolut nothwendig macht[57]). — Da das Wesen des Unbedingten aber ebensosehr als schlechthin nothwendige Folge seiner Existenz, da Wesen und Existenz des Unbedingten vielmehr als Eins anzusehen waren[58]), so kommt die absolute Nothwendigkeit der Existenz des Unbedingten schliesslich allerdings wieder zurück auf jene Nothwendigkeit, die in der absoluten Substanz gleich Anfangs anerkannt werden musste, auf jene Nothwendigkeit, die als unbedingt eigentlich keine Nothwendigkeit mehr war, sondern eben das Schlechthin-selbständig-sein der absoluten Substanz[59]). Aber dadurch, dass unser Begriff der causa sui in seinen näheren Bestimmungen unwandelbar sich erhält, erweist er sich nur als fest und sicher in sich geschlossen.

Es bleibt also dabei, dass wir das Dasein der Einen absoluten Substanz nur auf Grund des unmittelbar Gegebenen behaupten können. Umsomehr aber müsste ihr Begriff mit dem Gegebenen, dem sie doch zur letzten Grundlage dienen soll, verträglich sein! Hiervon jedoch ist vorläufig noch Nichts zu sehen. Die absolute Substanz ist Eine, und der Dinge sind unzählige! Die absolute Substanz ist ewig und unveränderlich, und die Dinge sind vergänglich und unaufhörlichen Veränderungen unterworfen! — Daraus folgt aber nur, dass die absolute Substanz zwar die letzte, aber nicht die unmittelbare Grundlage der Dinge ist.

§ 9. Die endlichen Substanzen.

Hat man weniger die logische Correctheit im Ganzen des Kategoriensystems im Auge, als das unmittelbare Bedürfniss der Naturerklärung, so liegt es unzweifelhaft am nächsten, den Dingen eine Vielheit beharrlicher Substanzen zu Grunde zu legen. Aber worauf kann sich die Behauptung der Beharrlichkeit dieser Substanzen stützen? Auf die Erfahrungen mittelst der Wage? Aber die unvermeidlichen Beobachtungsfehler schränken die Beweiskraft dieser Erfahrungen auf gewisse Grenzen ein, während das Princip der Beharrlichkeit der Substanz behauptet, dass von dieser auch nicht

---

[57]) So macht auch der Begriff des Kreises die daraus ableitbaren Eigenschaften desselben schlechthin nothwendig: vgl. o. d. 31. Anm. nebst d. vorhergeh. Texte.

[58]) S. o. d. Text vor d. 37. Anm. Vgl. auch d. Text zur 26. Anm. und § 7, d. Text vor der 17. Anm.

[59]) S. o. d. Text zwischen der 8. u. 13. Anm.

das kleinste Quantum in Nichts verschwinde oder aus dem Nichts entstehe!

Nach Kant ist „der Satz: dass die Substanz beharrlich sei, tautologisch. Denn blos diese Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf die Erscheinung die Kategorie der Substanz anwenden“ (III, S. 171). — Zwar soll nach der Schrift gegen Eberhard die Beharrlichkeit „im Begriffe der Substanz selber nicht enthalten“ und deshalb „der Satz: eine jede Substanz ist beharrlich, . . ein synthetischer Satz“ sein (VI, S, 47, o.); und auch nach den Prolegomenen ist „der Satz: alles, was in den Dingen Substanz ist, ist beharrlich, ein synthetischer und eigenthümlich metaphysischer Satz“ (IV, S. 21, m.). Aber in diesen Aussprüchen handelt es sich wohl nur um den Begriff der Substanz an und für sich selbst, ohne Beziehung auf sein Schema. Nach dem nämlich, was der letzteren Stelle vorhergeht, gehört das Urtheil: „Substanz ist dasjenige, was nur als Subjekt existirt“, zu den „analytischen Urtheilen“, vermittelst deren „wir der Definition der Begriffe nahe zu kommen“ suchen (IV, S. 21, o.)[1]: und hiermit sind diejenigen Stellen zu vergleichen, nach denen Substanz als reiner Verstandesbegriff, nach Absonderung der „sinnlichen Bestimmung der Beharrlichkeit“, nichts weiter als ein Etwas bedeutet, das nur „als Subjekt, niemals aber als blosses Prädikat existiren“, oder „gedacht werden kann“ (s. III, S. 125, u. 146, u.)[2]. Wird dagegen im Begriffe der Substanz zugleich Bezug genommen auf sein Schema, d. i. auf die „Beharrlichkeit des Realen in der Zeit“ (s. III, S. 144, u. 168 f.), so ist der Satz, dass die Substanz beharrlich ist, nach Kant „tautologisch“. — Indess Kant's Schema kommt für uns überhaupt nicht in Betracht (s. o. § 6). Wir müssen vielmehr, unter „Substanz“, wie oben in § 8, so auch hier[3]) das schlechthin Selbständige verstehend, die Behauptung, dass die Substanz beharre, für ein synthetisches Urtheil erklären[4]).

---

[1]) Vgl. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, § 9, 16. Anm. nebst zugehör. Texte.

[2]) Vgl. S. 93, m. 113 f. IV, S. 83, o. 364, u.

[3]) D. h. auf dem vorausgesetzten Standpunkte vieler Substanzen: zur Frage nach der Verträglichkeit dieses Standpunktes mit der Einen absoluten Substanz s. u. d. Text nach d. 15. Anm.

[4]) So nothwendig es o. § 8 auch war, der absoluten Substanz Beharrlichkeit und Ewigkeit zuzuschreiben, und so charakteristisch ihr diese Bestimmung auch ist, wir bedurften, um vom schlechthin Selbständigen zum Ewigen zu kommen, des synthetischen Satzes vom Grunde.

Dass aber „in allen Erscheinungen etwas Beharrliches sei", ist auch für Kant ein synthetischer und zwar a priori synthetischer Satz, der erst zu beweisen sei. Dieser Beweis könne aber nicht „dogmatisch d. i. aus Begriffen", sondern, wie der zu beweisende Satz nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung gültig sei, so auch nur durch eine Deduktion der Möglichkeit der Erfahrung geführt werden (s. III, S. 171). — Was Kant zu diesem Zwecke aber beibringt, zeigt doch wesentliche Mängel. „Unsere Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinung ist jederzeit successiv und also immer wechselnd. Wir können also dadurch allein niemals bestimmen, ob dieses Mannigfaltige, als Gegenstand der Erfahrung, zugleich sei oder nach einander folge, wo an ihr [sc. an der Erscheinung][5]) nicht etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. etwas Bleibendes und Beharrliches, von welchem aller Wechsel und Zugleichsein nichts, als so viel Arten (modi der Zeit) sind, wie das Beharrliche existirt" (S. 169 f.). Hier ist nicht nur die Möglichkeit des Zugleichseins verschiedener Empfindungen übersehen[6]), sondern auch dass dieselbe Empfindung unter fortwährendem Gereiztwerden des zugehörigen Sinnesorgans einige Zeit hindurch beharren kann[7]), in

---

[5]) Vgl. u. d. Text vor 13): „in all. Ersch. d. Beharrl."; „Beharrl. an d. Ersch."

[6]) Vgl. W. W. III, S. 567: „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüth nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke auf einander unterschiede; denn als in einem Augenblicke enthalten, kann jede Vorstellung niemals etwas Anderes, als absolute Einheit sein." Wäre aber wirklich ein Zugleichsein verschiedener Vorstellungen unmöglich, so wäre unter Anderem unbegreiflich, wie die „Form des inneren Sinnes" (nämlich die Zeit), in der unsere Vorstellungen und Erkenntnisse „insgesammt geordnet, verknüpft und in Verhältnisse gebracht werden müssen" (S. 567; vgl. S. 581, u.), unter diesen Verhältnissen auch das „Zugleichsein" enthalten kann (s. S. 67. 77, o.). Ist es aber möglich, dass Vorstellungen zugleich sind oder „sich . . . begleiten" (s. S. 568, 16. 23), so wird auch eine „in einem Augenblicke enthaltene" Vorstellung aus mehreren Theilvorstellungen bestehen können. Nur ist hinsichtlich der „Eindrücke" allerdings zu beachten, was u. § 13, im Texte nach d. 87. Anm. folgt.

[7]) Dieser Fall liesse sich zwar unter Kant's Begriff des Mannigfaltigen bringen, indem es III, S. 115, u. heisst: Wenn es sich um „synthetische Einheit des Mannigfaltigen" handelt, so kommt nicht in Betracht, „ob die Vorstellungen selbst identisch sind und also eine durch die andere analytisch könne gedacht werden. . . . Das Bewusstsein der einen ist, sofern vom Mannigfaltigen die Rede ist, vom Bewusstsein der andern doch immer zu unterscheiden und auf die Synthesis dieses (möglichen) Bewusstseins kommt es hier allein an" (2. Aufl.). Aber trotzdem bleibt doch immer das oben im Text Folgende zu beachten.

welchem Falle die Empfindung unmittelbar den Gedanken an einen während der betreffenden Zeit beharrlichen objectiven Reiz nahe legt. Und wenn das Zugleichsein bestimmter Empfindungen sich, so oft ich will, wiederholt, oder wenn eine Reihe von successiv auftretenden Empfindungen umkehrbar oder in der Aufeinanderfolge beliebig veränderlich ist,[8]) so schliesse ich ebenfalls mit gutem Grunde, nicht auf eine parallel gehende Wiederholung oder umgekehrte oder beliebig veränderte Aufeinanderfolge, sondern auf eine gewisse Beharrlichkeit zugleich vorhandener objektiver Bestimmungen. Ich gehe hierbei zwar einerseits entschieden über das psychische Geschehen hinaus[9]), und bin andrerseits noch weit entfernt, diese Beharrlichkeit für alle Zeit zu behaupten, aber wir müssen doch anerkennen, dass es lediglich die bestimmte Art des Zugleich- und Nach-einanderseins der Empfindungen ist, was uns auf das zeitliche Verhältniss der betreffenden Bestimmungen im Objecte selbst schliessen lässt. Dass ferner die Zeit selbst, in der („als beharrlicher Form der inneren Anschauung“) alle Erscheinungen sind und aller Wechsel derselben zu denken ist, bleibe und nicht wechsele, eben weil sie dasjenige sei, in welchem allein „das Nacheinander oder Zugleichsein . . als Bestimmungen“ der Erscheinungen vorgestellt werden können, dass „der Wechsel . . die Zeit selbst nicht“ treffe, „sondern nur die Erscheinungen in der Zeit“[10]) (III, S. 169 f.), das

---

[8]) Vgl. W. W. III, S. 175 ff.: bei der successiven Apprehension des Mannigfaltigen eines Hauses, das vor mir steht, können meine Wahrnehmungen „von der Spitze desselben anfangen und beim Boden endigen, aber auch von unten anfangen und oben endigen“; wenn ich dagegen „ein Schiff den Strom hinabtreiben“ sehe, so folgt „meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb . . auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, dass in der Apprehension dieser Erscheinung das Schiff zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte“: im ersten Beispiel ist also die Wahrnehmung an „keine bestimmte Ordnung“ gebunden, wohl aber im zweiten.

[9]) Indem ich z. B. voraussetze, dass zwischen dem ersten und zweiten Auftreten derselben Empfindung (und ebenso zwischen ihrem zweiten und dritten Auftreten etc.) die entsprechende objektive Bestimmung ununterbrochen fortbestanden habe, und so eine im Empfinden unmittelbar gar nicht vertretene objektive Existenz behaupte.

[10]) „So wie“, setzt Kant in einer Klammer hinzu, „das Zugleichsein nicht ein modus der Zeit selbst, als in welcher gar keine Theile zugleich, sondern alle nach einander sind“ (S. 170; vgl. S. 166, o.). — „Wollte man der Zeit selbst eine Folge nach einander beilegen, so müsste man noch eine andere Zeit denken, in

verträgt sich nicht sonderlich damit, dass alle Theile der Zeit „nach einander" sind[11]). — Andererseits aber dürfte diese „bleibende und nicht wechselnde" Zeit doch eine gewisse Berechtigung haben (s. u. § 30). Es dürfte sehr beachtenswerth sein, dass „die Beharrlichkeit .. überhaupt die Zeit, als das beständige Correlatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung", ausdrücke[10]); dass „durch das Beharrliche allein .. das Dasein in verschiedenen Theilen in der Zeitreihe nach einander eine Grösse" bekomme, die man Dauer nennt; dass „nur in dem Beharrlichen .. Zeitverhältnisse möglich" seien; dass, da „die Zeit an sich selbst nicht wahrgenommen werden" könne, das „Beharrliche an den Erscheinungen" „das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst" sei, das Substratum, „an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist" (III, S. 170; vgl. S. 171, u. 173).[12]) Es würde in der That die annähernde Regelmässigkeit in der Bewegung der Sonne, oder des Fixsternhimmels, oder einer Uhr unverständlich sein ohne ein Beharrliches, das bei aller Bewegung und Veränderung unveränderlichen Gesetzen unterworfen ist. Dass endlich das Beharrliche „die Bedingung der Möglichkeit aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen d. i. [der Möglichkeit] der Erfahrung" sei, und dass „in allen Erscheinungen das Beharrliche der Gegenstand selbst d. i. die Substanz (phaenomenon)" ist (III, S. 170)[13]), geben wir natürlich insofern ohne Weiteres zu, als zum Begriffe der „Erfahrung" vor Allem eben der Substanzbegriff (nebst der durch ihn ermöglichten empirischen Zeitbestimmung) gerechnet wird.

---

welcher diese Folge möglich wäre" (S. 170). — „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, die selbst unwandelbar und bleibend ist, correspondirt in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein d. i. die Substanz" etc. (S. 144, u.).

[11]) Vgl. o. 10. Anm. W. W. III, S. 65 („verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander").

[12]) Vgl. auch S. 169, u. („Folglich ist das Beharrliche, womit in Verhältniss alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können, die Substanz in der Erscheinung"). S. 172 („dasjenige .., welches die Einheit der Zeit allein vorstellen kann, nämlich die Identität des Substratum, als woran aller Wechsel allein durchgängige Einheit hat").

[13]) Vgl. S. 169, u. („Das Substrat alles Realen — die Substanz" etc.) S. 172 f.: „Erfahrung .., deren Einheit niemals möglich sein würde, wenn wir neue Dinge (der Substanz nach) wollten entstehen lassen" etc. S. 171. 184 f. W. W. II, S. 398 („mutatio quaelibet supponit identitatem subjecti, succedentibus sibi invicem determinationibus"). Wolf, Ontol. § 703.

Nur hätte Kant erst zeigen müssen, dass dieser Begriff von Erfahrung unvermeidlich ist. Dass es nicht genügt, an dem „stehenden und bleibenden Ich“ die letzte und höchste Bedingung der Möglichkeit der „synthetischen Einheit der Wahrnehmungen“ zu haben[14]). Dass es auch nicht etwa genügt, lediglich dieses Ich, wie es das Subjekt aller Wahrnehmung und Erfahrung ist, so auch als die substanzielle Grundlage alles Wechsels der Erscheinungen anzusehen (vgl. o. § 5. 6). Dass wir vielmehr durch die Natur unseres Erkenntnissvermögens berechtigt und gezwungen sind, den Grund für das Auftreten und die bestimmte Art des Zusammenseins der Empfindungen in einem Anderen zu suchen, nämlich in der Welt der von uns selbst unabhängig bestehenden Dinge. Des Näheren würde sich dabei auch ergeben haben, dass dieses Suchen nach dem objektiven Grunde unseres bestimmten Empfindungslebens nur zur Ruhe kommt im Begriffe der absoluten Substanz (s. o. § 8).

Und wie verträgt sich diese Eine absolute Substanz mit den von der Naturerklärung geforderten vielen Substanzen? Diese von einander unabhängigen vielen Substanzen müssen für sich selbst nicht nur unveränderlich, unentstanden und unvergänglich sein[15]), wenn das Erklären des Naturgeschehens überhaupt eine Grundlage, einen Anfangs- und Ausgangspunkt haben soll: sondern wir werden in ihnen doch wohl auch ein Letztes und Selbständiges haben müssen, wenn dieses Erklären wirklich Wahrheit soll beanspruchen können? Die absolute Substanz dagegen verlangt consequenterweise, dass die vielen Substanzen vielmehr abhängig, irgendwie von ihr bedingt seien! — Der Begriff der absoluten Substanz allein kann hier massgebend sein. Die vielen Substanzen können also nur als abhängige, als „endliche Substanzen“ zugelassen werden. Als „Substanzen“ können sie insofern bezeichnet werden, als sie doch wenigstens der Naturerklärung für „letzte“ Principien[15]) gelten dürfen; auch sind sie ja in ihrer Existenz als unabhängig von einander, als gegen einander selbständig anzusehen, wenn überhaupt die gegebene Wirklichkeit durch sie begreiflich werden soll. Vor Allem aber ist, da sie ihr Dasein und Bestehen nur in der Einen

---

[14]) S. Kant's Transc. Deduktion der Kategorien in der Kritik d. r. V.

[15]) Oder es müssen diejenigen Elemente E, die bis auf Weiteres als „letzte“ angesehen werden, doch wenigstens vorläufig als von obiger Art gelten, und ebenso diejenigen Elemente E', die den E (abermals provisorisch) als „letzte“ Grundlage unterzulegen, die fortschreitende Erfahrung etwa nöthig machen sollte: vgl. o. § 8, d. Text zwischen d. 6. u. 7. Anm.

absoluten Substanz als ihrem Urgrunde haben, in ihnen allen dieser Eine Urgrund das wahrhaft Substantielle, das sie trägt und erhält: und so haben sie allerdings an der Einen absoluten Substanz, die in ihnen zur Erscheinung kommt, ein schlechthin Selbständiges in sich[16]. — Aber diese Abhängigkeit der endlichen Substanzen ist weit entfernt, ihre für die Naturerklärung ganz unentbehrliche Beharrlichkeit und Unveränderlichkeit zu beeinträchtigen. Da nämlich aus dem Begriffe des Unbedingten alle Zufälligkeit und alle Veränderung ausgeschlossen ist, so muss vielmehr Alles, was im Unbedingten seinen Grund hat, mit Nothwendigkeit aus diesem Grunde hervorgehen und seit Ewigkeit[17] hervorgegangen sein: es können also die von der absoluten Substanz abhängigen endlichen Substanzen nur als (zeitlich)[17] unentstanden und unvergänglich, nur als beharrlich und unveränderlich gedacht werden. Und so ist es denn erst der Begriff der absoluten Substanz, der für das Verständniss des Gegebenen eine gesicherte Grundlage bietet.

Nur fragt sich vor Allem noch, ob diese endlichen Substanzen als einfach, oder als zusammengesetzt zu denken sind.

Da sie unveränderlich und beharrlich sind, kann von einem Zerfallen derselben in Theile nie die Rede sein: und insofern würden sie für die Erklärung des Naturgeschehens die Bedeutung einfacher Elemente auch dann haben, wenn sie in Wahrheit zusammengesetzt, wohl gar kunstvoll gebaute, aber in Bau und Funktionen schlechthin unveränderliche kleine Maschinen wären[18]. Aber würde nicht, wenn alle Räthsel der Natur auf solche Elemente zurückgeführt wären oder als zurückgeführt gedacht würden, der menschliche Wissens- und Forschungstrieb doch wieder nach der Entstehung dieser Maschinchen fragen, oder doch wenigstens ihren inneren Bau und die Funktionen ihrer einzelnen Theile zu ergründen suchen? Jedenfalls wären Elemente

---

[16]) Zu Obigem vergleiche man vorläufig, dass alle Vorstellungen eines Subjekts in diesem ihren Grund und Bestand haben, und dass das Eine Subjekt in allen seinen Vorstellungen das sie im Dasein Tragende und Erhaltende ist. — Vgl. auch Platon's Parm. p. 131 ff. Jede einzelne Kategorie ist in der That, obwohl sie nur Eine Denkform (nur Eine Anlage zu bestimmter Verstandesfunktion) ist, doch in den unzähligen durch sie gedachten einzelnen Vorstellungen enthalten.

[17]) Denn ein Hervorgegangensein zur Zeit *t* würde bedeuten, dass zur Zeit *t* (und schon vor *t*) Veränderungen im Unbedingten stattgefunden hätten: posita ratione ponitur rationatum! Vgl. o. § 8, 27. 32. Anm. nebst zugehör. Texte.

[18]) Man denke an die Corpuscular-Physik des Cartesius und an verwandte Bestrebungen selbst der neuesten Physik!

dieser Art für das Ganze des Erkennens keine letzten endlichen Principien mehr: sie könnten, da sie nur durch ihre Theile beständen, also ein anderes Endliches zur Grundlage hätten, nimmermehr als endliche Substanzen angesehen werden. Als Substanzen können vielmehr nur solche Elemente gelten, die nicht aus Theilen zusammengesetzt, sondern einfach sind, die zufolge dieser Einfachheit innerhalb des Endlichen durch sich selbst (und nicht durch ihre Theile) bestehen, die eine selbständige Existenz besitzen.

Nun leugnet freilich Kant in der Antithesis seiner zweiten Antinomie, dass ein „zusammengesetztes Ding in der Welt . . aus einfachen Theilen“ bestehe. Denn bestände es aus solchen, so nähme jeder dieser einfachen Theile nothwendig „einen Raum ein[19]). Da nun alles Reale, was einen Raum einnimmt, ein ausserhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich fasst, mithin zusammengesetzt ist, und zwar als ein reales Zusammengesetztes nicht aus Accidenzen (denn die können nicht ohne Substanz ausser einander sein), mithin aus Substanzen, so würde das Einfache ein substanzielles Zusammengesetztes sein, welches sich widerspricht“ (III, S. 311). Indess das Einnehmen eines Raumes muss ja nicht nothwendig durch massive Erfüllung desselben geschehen! Das den Raum einnehmende Reale braucht also gar kein „ausserhalb einander befindliches Mannigfaltiges in sich“ zu fassen! — Kant weiss das auch sehr wohl (vgl. S. 315). Er selbst hatte ja 1756 in der „Physischen Monadologie“ gelehrt, dass die einfache Substanz oder Monade das „Räumchen ihrer Gegenwart nicht durch eine Mehrzahl . . substantieller Theile, sondern durch die Sphäre der Activität“ „erfülle“, dass sie ihren Raum durch die „Kraft der Undurchdringlichkeit“ oder durch die „Zurückstossungskraft“ (vis repulsiva) „einnehme“ (occupare), dass sie ihren Raum also „erfülle unbeschadet . . ihrer Einfachheit“ (I, S. 464 ff. 468). Er unterscheidet dann 1786 in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ ebenfalls zwischen dem „Einnehmen“ und dem „Erfüllen“ eines Raumes (in der Anwendung allerdings nur bei der Attractionskraft)[20]) und erklärt ausdrücklich,

---

[19]) Nämlich unter der (allerdings berechtigten) Voraussetzung, dass ein Ding von endlicher Grösse aus einer endlichen Anzahl einfacher Theile besteht: s. u. d. Text vor u. nach d. 29. Anm.

[20]) S. IV, S. 409, o.: „Anziehungskraft, vermittelst deren eine Materie einen Raum einnimmt, ohne ihn zu erfüllen“ etc. S. 430, m.: „So wird der Materie Attractionskraft beigelegt, sofern sie einen Raum um sich durch Anziehung einnimmt, ohne ihn gleichwohl zu erfüllen.“ Von der Zurückstossungskraft

es sei „durch den Beweis der unendlichen Theilbarkeit des Raumes . . die der Materie lange noch nicht bewiesen, wenn nicht vorher dargethan worden: dass in jedem Theile des Raumes materielle Substanz sei“ (IV, S. 395, m; vgl. I, S. 462 f.). Dies glaubt er jetzt indess dargethan zu haben. Enthielte nämlich in einem von Materie erfüllten Raume nicht jeder seiner Theile [oder Punkte] repulsive Kräfte, so würde ein Theil dieses „Raumes (wider die Voraussetzung) nicht erfüllt, sondern nur eingeschlossen sein“[21]). Daher müsse jeder Theil [oder Punkt] eines mit Materie erfüllten Raumes repulsive Kraft enthalten, „allen übrigen [Theilen] nach allen Seiten entgegenzuwirken, mithin sie zurückzutreiben und von ihnen ebensowohl . . . zur Entfernung von denselben bewegt zu werden“, so dass „jeder Theil eines durch Materie erfüllten Raumes für sich selbst beweglich“, „von den übrigen als materielle Substanz“ trennbar sei (IV, S. 395, o). In Wahrheit aber würde jeder Punkt innerhalb eines Räumchens *c*, das ringsherum genügend von materiellen Substanzen umgeben, selbst aber leer wäre, gegen das Eindringen

dagegen heisst es, dass vermittelst ihrer „die Materie einen Raum erfüllt“ (s. S. 408, u. 414, m. 430, m. u. A.). Zur richtigen Auffassung von Kant's Unterscheidung vgl. vor Allem folgende Stellen. „Einen Raum erfüllen, heisst allem Beweglichen widerstehen, das . . in einen gewissen Raum einzudringen bestrebt ist. . . . . . Man bedient sich des Wortes: einen Raum einnehmen d. i. in allen Punkten desselben unmittelbar gegenwärtig sein, um die Ausdehnung eines Dinges im Raume dadurch zu bezeichnen. Weil aber“ hiermit nicht bestimmt ist, ob dieses Ding „blos einen Raum ohne Materie bedeute . . ., wie man von jeder geometrischen Figur sagen kann: sie nimmt einen Raum ein (sie ist ausgedehnt), oder ob wohl gar im Raum etwas sei, was“ ein Anderes anzieht und „nöthigt, tiefer in denselben einzudringen . .; weil, sage ich, durch den Begriff des Einnehmens eines Raumes dieses alles unbestimmt ist, so ist: einen Raum erfüllen, eine nähere Bestimmung des Begriffs: einen Raum einnehmen“ (IV, S. 387 f.). „Die Materie erfüllt einen Raum, nicht durch ihre blosse Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft“, durch eine „zurückstossende Kraft“ (S. 388. 390). „Die Materie ist ins Unendliche theilbar“ (S. 394). Vgl. auch S. 396 ff. 414 f. 417 ff. u. A.

21) S. IV, S. 390, m.: Es „erfüllt die Materie ihren Raum nur durch zurückstossende Kräfte, und zwar aller ihrer Theile, weil sonst ein Theil ihres Raumes (wid. d. Vorauss.) nicht erf. — sein würde“. S. 394 f.: „Die Materie ist undurchdringlich, und zwar durch ihre ursprüngliche Ausdehnungskraft, diese aber ist nur die Folge der repulsiven Kräfte eines jeden Punktes in einem von Materie erfüllten Raum . . . . . In einem mit Mat. erf. Raume aber enthält jeder Theil desselben repulsive Kraft“ etc. S. 395, u.: es „ist klar, dass in einem erfüllten Raume kein Punkt sein könne, der nicht selbst nach allen Seiten Zurückstossung ausübte“ etc. — Vgl. auch V, S. 13. VI, S. 16 ff. 25 ff. 30, o. 33. 66. u. A.

materieller Theilchen durch die repulsiven Kräfte der umgebenden Substanzen eben so gut gesichert sein[22]), als wenn er unmittelbar selbst ein ursprünglicher Ausgangspunkt repulsiver Kraft wäre: *c* würde also, ohne dass in ihm selbst materielle Substanz wäre, durch repulsive Kräfte durchweg „erfüllt“[20]) sein. Und eben so wenig wird die monadologische Auffassung der Materie dadurch widerlegt, dass nicht das „dynamische Verhältniss der Substanzen . . . die Bedingung der Möglichkeit des Raumes“[23]), sondern der „Raum . . die Bedingung der Möglichkeit aller äusseren Erscheinung“ ist (s. III, S. 315; vgl. S. 313). Denn so bereitwillig wir zugeben, dass „kein Theil des Raumes einfach“, dass „die Anschauung des Einfachen zu finden, . . . gänzlich unmöglich“ ist, so wenig wissen wir uns doch in der vorliegenden Frage an die Raum-Anschauung gebunden (vgl. o. § 4). Wir müssen vielmehr betonen: blos daraus, dass die Einwirkung materieller Substanzen auf das empfindende und denkende Subjekt die Vorstellung der räumlichen Ausdehnung zur Folge hat, kann nimmermehr geschlossen werden, dass diese Substanzen selbst[24]) ausgedehnt seien. Dieser Schluss würde genau ebenso unzulässig sein, als wenn man die in jener Vorstellung doch gleichfalls enthaltene Farbe auf die Substanzen selbst übertragen wollte. Und hieran müssen wir solange festhalten, bis etwa der logische Fehler des gemeinen Bewusstseins, bei Sinneswahrnehmungen die Bestimmtheit der Wirkung kurzweg in oder an die Ursache selbst zu verlegen (und so die Dinge selbst z. B. als ausgedehnt und gefärbt anzusehen)[25]), vielmehr als tiefe Wahrheit nachgewiesen wäre. — Aber

---

[22]) Zufolge des Gesetzes vom Parallelogramm der Kräfte. — Was Kant IV, S. 396, o. sagt, erinnert sehr an das Fehlerhafte seiner „Volumina“ der Monaden von 1756: s. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 198 f.

[23]) S. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ia S. 187 ff. Ib, § 11.

[24]) Von „Dingen an sich“ sind diese Substanzen natürlich noch weit genug entfernt: s. u. § 24, E. Bei Kant dagegen lesen wir III, S. 315, u.: „Nun haben wir von Körpern nur als Erscheinungen einen Begriff, als solche aber setzen sie den Raum als d. Bed. d. Mögl. all. äuss. Ersch. nothwendig voraus. . . . Wären sie Dinge an sich selbst, so würde der Beweis der Monadisten allerdings gelten.“ Vgl. S. 367, o. 354 ff. 299, o. IV, S. 36 f. S. 80, m. (Es könnte „die Reinigkeit der Kategorien — die Vernunft verleiten . ., ihren Gebrauch gänzlich über alle Erfahrung hinaus auf Dinge an sich selbst auszudehnen“). u. 29. Anm. u. A.

[25]) Wäre dies kein Fehler, dann müsste es auch erlaubt sein, das Violett der Flamme, mit der Kalium auf Wasser verbrennt, dem Kalium (resp. dem Wasser) selbst als Beschaffenheit beizulegen, da dieses doch die Ursache der in und mit dem Wasser (resp. dem Kalium) vorgehenden Veränderung ist.

selbst wenn es zum Wesen der einfachen Substanz gehören sollte, ausgedehnt zu sein d. i. das „Räumchen ihrer Gegenwart“ durch massive Erfüllung einzunehmen, müsste deshalb ihr „ausser . . einander befindliches Mannigfaltiges“ nothwendig physisch[26]), oder doch wenigstens begrifflich trennbar sein in eine Vielheit neben einander bestehender Substanzen? Vielmehr, es wäre gradezu unmöglich, das Ausgedehntsein der einfachen Substanz, da es wesentliche Bestimmung derselben sein soll, so zu fassen, dass dadurch eine andere nicht weniger wesentliche Bestimmung, nämlich die Einfachheit, aufgehoben würde. Denn die zum Wesen Eines Dinges (als des Einen Grundes und Trägers seiner Eigenschaften) gehörigen Bestimmungen ergänzen einander vielmehr. Jenes Ausgedehntsein würde also gewiss nicht als Neben- einander- sein gleichwerthiger und gegen einander selbständiger Dinge anzusehen sein, sondern etwa als das Zugleichsein von Theilen oder Momenten, die einander wesentlich wären und nur zusammen Ein selbständiges Ding auszumachen vermöchten, von einander getrennt aber keiner Existenz fähig wären[27]). Will sich aber die Identität dieses Zugleichseins mit jenem Ausgedehntsein nicht recht denken lassen (und wir haben kein Interesse daran, diese Denkbarkeit zu vertheidigen)[28]), will sich das von Substanz stetig erfüllte „Räumchen“ immer wieder als

---

[26]) S. o. d. Text vor u. nach d. 18. Anm.

[27]) Es ist wohl selbstverständlich, dass wir, wie es oben geschehen ist, den Begriff des Dinges als des Einen Grundes und Trägers seiner Eigenschaften auch auf die einfache (endliche) Substanz noch anwenden dürfen (vgl. o. § 8, d. Text zur 26. Anm.). Oder vielmehr, die diesem Begriffe charakteristische Einheit findet erst in der einfachen Substanz ihren wahren Einheitspunkt. Und umgekehrt, die Einfachheit der Substanz ist ohne den Begriff des Dinges nicht zu verstehen: die uns umgebenden sinnlichen Dinge sind zerlegbar in andere Dinge, diese wieder in andere etc., bis die einfache Substanz nicht mehr in andere Dinge, sondern nur noch in jene Begriffsmomente und Eigenschaften zerlegbar ist, die lediglich in der einfachen Substanz als einem Dinge ihren Einheit gebenden Grund und Träger haben, dagegen von einander getrennt und ohne ὑποκείμενον überhaupt nicht existiren können (vgl. o. d. Text nach d. 19. Anm.: „Accidenzen . . können nicht ohne Substanz ausser einander sein“). Die einfache Substanz ist also ein Ding, das weder physisch noch begrifflich in andere Dinge zerlegt werden kann. — Dass auch die absolute Substanz als einfach zu denken ist, bedarf nach dem o. § 8, im Texte nach d. 14. 24. 29. Anm. Gesagten keiner weiteren Erörterung.

[28]) Vgl. vielmehr m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, § 11, 7a. 10a) und o. § 4, 53. Anm. nebst zugehör. Texte (das Intensive im Punkte) und u. § 10, 82. Anm.

gleichartiges Nebeneinander wenigstens begrifflich Selbständiger geltend machen, so würde daraus nur folgen, dass das Ausgedehntsein nicht zum Wesen der einfachen Substanz gehören könne, dass diese ihren Raum irgendwodurch, nur nicht durch massive Erfüllung einnehmen müsse.

Aber muss die einfache Substanz denn nothwendig einen Raum einnehmen? Können in einem von Materie erfüllten endlichen Raume nicht unendlich viele einfache Substanzen sein? Nein! Denn es ist „ein Widerspruch . . , eine unendliche Menge, deren Begriff es schon mit sich führt, dass sie niemals vollendet vorgestellt werden könne, sich als ganz vollendet zu denken“ [29]). Und dieser Widerspruch ist es ja auch, der uns zwingt, den uns umgebenden sinnlichen Dingen schliesslich selbständige Dinge d. i. Substanzen [30]) zu Grunde zu legen, die als solche selbst begrifflich nicht mehr in andere Dinge zerlegt werden können [31]), sondern letzte Kern- und Einheitspunkte ihrer Eigenschaften [27]) d. i. einfach sein müssen.

So wäre denn noch unentschieden, wodurch die einfache Substanz ihren Raum einnimmt. Auch entsteht des Weiteren die Frage, ob durch dass blosse Neben-einander-sein einfacher Substanzen der Aufbau und die Eigenschaften und das gegenseitige Verhältnis der sinn-

---

[29]) Kant's W. W. IV, S. 397, u.: „Wenn . . die Materie ins Unendliche theilbar ist, so (schliesst der dogmatische Metaphysiker) besteht sie aus einer unendlichen Menge von Theilen; denn ein Ganzes muss doch alle die Theile zum Voraus insgesammt schon in sich enthalten, in die es getheilt werden kann. Der letztere Satz ist auch von einem jeden Ganzen, als Dinge an sich selbst [vgl. o. 24. Anm.], ungezweifelt gewiss, mithin, da man doch nicht einräumen kann, die Materie . . . . bestehe aus unendlich viel Theilen (weil es ein Widerspr. ist, e. unendl. Menge — voll. zu denken), so“ etc. S. 398, u.: eine „wirkliche unendliche Menge im Objekte“ würde „ein ausdrücklicher Widerspruch sein“. III, S. 367, u. Das Nähere von Kant's diesbezüglicher Auffassung s. III, S. 358 ff. 365 ff. IV, S. 396, u. 398 ff. 414 ff. II, 396. 399. Vgl. auch M. Knutzen, Systema caus. 2. Aufl. 1745, S. 77 f.

[30]) Resp. die Eine absolute Substanz: s. o. § 8, d. Text zwischen d. 6. u. 9. Anm.

[31]) Denn sonst beständen sie nicht durch sich selbst, sondern durch ihre Theile. Vgl. Kant's W. W. III, S. 312, o.: Liesse „sich unmöglich alle Zusammensetzung in Gedanken aufheben“, so „würde das Zusammengesetzte . . nicht aus Substanzen bestehen (weil bei diesen die Zusammensetzung nur eine zufällige Relation der Substanzen ist, ohne welche diese als für sich beharrliche Wesen bestehen müssen). Da nun dieser Fall der Voraussetzung widerspricht, so bleibt nur . . übrig: dass . . das substantielle Zusammengesetzte in der Welt aus einfachen Theilen bestehe“ (Zur Thesis der zweiten Antinomie). Vgl. auch S. 314. I, S. 461 ff.

lichen Dinge begreiflich, ob vor Allem die unaufhörlichen Veränderungen dieser Dinge mit der Unveränderlichkeit sowohl der endlichen Substanzen, als der Einen absoluten Substanz verträglich sind. Diese Fragen führen nothwendig auf den Causalitätsbegriff.

§ 10. Causalität und Wechselwirkung.

Es wäre in abstracto wohl eine Welt möglich (wenigstens innerhalb einer gewissen Zeit), in der zum Wesen jeder einfachen Substanz eine ganz bestimmte, nach Grösse und Richtung unveränderliche Geschwindigkeit und Bewegung gehörte, die aber bei den verschiedenen Substanzen an Grösse oder an Richtung oder an beiden verschieden wäre. Hier würden (zufolge der Bewegung und der Änderung der Abstände der einzelnen Substanzen von einander) die Gesammtheit der Substanzen und wohl auch einzelne als „Dinge" isolirbare Complexe derselben in ihrem Aufbau unaufhörliche Veränderungen erleiden, ohne dass in den einfachen Substanzen selbst eine Veränderung vorkäme.

Aber unsere Welt wäre das nicht. In dieser ändern sich die Bewegungen der Dinge fortwährend: die Geschwindigkeiten der einfachen Substanzen unserer Welt können nur als veränderlich angesehen werden, sodass wir gezwungen sind, zwischen dem unveränderlichen Wesen einer einfachen Substanz und ihrem veränderlichen Zustande zu unterscheiden.

A. Die veränderlichen Weltzustände und die absolute Substanz.

Jede endliche Substanz ist bedingt, sie ist für sich genommen nichts absolut Nothwendiges. Da aber aus ihrem Grunde alle Zufälligkeit ausgeschlossen ist, so muss jede endliche Substanz, wie die Gesammtheit derselben, in diesem Grunde d. i. in der absoluten Substanz schlechthin nothwendig sein[1]). Und diese Nothwendigkeit gilt sowohl von der Existenz als vom Wesen derselben. — Ihre veränderlichen Zustände dagegen können unmöglich in der absoluten Substanz selbst ihren unmittelbaren Grund haben. Denn wenn unter den Zuständen, die das Weltganze (d. i. die Gesammtheit der endlichen Substanzen) in stetiger Wandlung durchmacht, auch Einer (Z) wäre, der als unmittelbare und nothwendige Folge aus dem Wesen des Unbedingten gelten könnte, so folgen auf ihn

---

[1]) Vgl. o. § 8, 27. Anm. nebst zugehör. Texte.

doch andere, von Z verschiedene Zustände Z_1, Z_2 etc. Nun möchte es zwar einen Massstab geben, an dem gemessen die Veränderungen, die Z_1, Z_2 etc. gegen Z einschliessen, Null zur algebraischen Gesammtsumme hätten[2]), sodass in Z, Z_1, Z_2 etc. dieselbe Gesammtrealität enthalten wäre. Aber damit wären doch die einzelnen Veränderungen, die in den auf einander folgenden Zuständen auftreten, nicht beseitigt, und diese Einzeländerungen müssten, wenn die Z, Z_1, Z_2 etc. und alle Einzelheiten derselben ihren unmittelbaren Grund im Unbedingten hätten, in diesem entsprechende Veränderungen zur Voraussetzung haben, was sich mit der Unveränderlichkeit der absoluten Substanz nicht vertragen würde. — So bleibt nur übrig, dass jeder neu auftretende Weltzustand seinen unmittelbaren Grund in dem ihm vorangehenden Zustande habe. Und da muss man sogar leugnen, dass auch nur Ein Weltzustand (Z) als unmittelbar aus dem Urgrunde hervorgehend könne angesehen werden, d. i. dass es denkbar sei, dass Z einerseits unmittelbare Folge des in sich schlechthin nothwendigen Wesens des Unbedingten sei und andrerseits jenen Gegensatz, jenen Mangel an Gleichgewicht in sich habe, der über Z hinaus zu Z_1, Z_2 etc. treibt. Z müsste vielmehr, als unmittelbar und nothwendig aus dem unveränderlichen Wesen des Unbedingten sich ergebend, selbst unveränderlich sein und damit von vorn herein das Auftreten der Z_1, Z_2 etc. schlechthin ausschliessen. Es wird also jeder einzelne Weltzustand lediglich als unmittelbare Folge des ihm vorangehenden gelten müssen (denn von einem zeitlich ersten Weltzustande kann bei ewiger Abhängigkeit der endlichen Substanzen von der absoluten Substanz doch wohl keine Rede sein)[3]), und nur

---

[2]) Nennt man bei einer Masse m mit der Geschwindigkeit v den Ausdruck $\frac{1}{2}mv^2$ die lebendige Kraft der Masse und misst die „Spannkräfte“ der Massen nach den lebendigen Kräften, die durch Verbrauch der Spannkräfte hervorgebracht werden können, so lehrt das „Princip der Erhaltung der Energie“, dass die Gesammtsumme der lebendigen Kräfte und der Spannkräfte des materiellen Weltganzen, trotz aller Veränderung desselben, constant ist. Hier ist der Begriff der lebendigen Kraft der Massstab, an dem gemessen die Veränderungen, die irgend zwei Zustände der materiellen Welt gegen einander einschliessen, sich gegenseitig aufheben, sodass die Gesammtsumme der Veränderungen Null ist. Vgl. Kant's W. W. II, S. 96 ff. („In allen natürlichen Veränderungen der Welt wird die Summe des Positiven — weder vermehrt noch vermindert“ etc). 101 f. und m. Schr. Die Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 161 ff. Ib, S. 185 f.

[3]) S. o. § 9, 17. Anm. nebst zugehör. Texte. Zur Abhängigkeit der folgenden Weltzustände von den vorhergehenden s. des Näheren u. d. Text nach d. 23. Anm.

die zeitliche Gesammtheit des Weltgeschehens, bis ins Unendliche rückwärts und vorwärts gerechnet und als Ein Ganzes gedacht, wird ihren unmittelbaren Grund im schlechthin nothwendigen Wesen der absoluten Substanz haben können.

Aber hat das denn überhaupt einen Sinn, das zeitlich unendliche Weltgeschehen anzusehen als zusammengefasst in Ein Ganzes? Ist es nicht schon bedenklich, von einer Gesammtheit der endlichen Substanzen zu sprechen, als erstreckte sich das Weltgebäude nicht ins Unermessliche hinaus?

Dass die Anzahl der endlichen Substanzen, wie gross auch immer, doch nur eine ganz bestimmte, nur endlich sein kann, bedarf nach Obigem[4]) keiner weiteren Erörterung. Und ebenso selbstverständlich ist, dass in einem ausdehnungslosen Zeitmomente der räumliche Abstand zweier Substanzen nur Einer ist, genau so gross, als er eben ist, nicht das Mindeste grösser oder kleiner, also ganz bestimmt und endlich[5]). Die Welt, als die Gesammtheit der endlichen Substanzen, muss also selbst „dem Raume nach . . in Grenzen eingeschlossen" sein[6]). — Den leeren Raum aber ausserhalb der Welt mag man sich in leerem Phantasiespiel ins Unermessliche, ins Unendliche hinaus fortgesetzt denken: denn dieser Raum wird sich als „blosses Gedankending" erweisen (s. u. § 23. 24). Blosse Gedankendinge sind daher auch das „Verhältniss der Welt zum [einschliessenden] leeren Raume" und die „Begrenzung der Welt durch den leeren Raum"[7]). Nur kann natürlich daraus, dass diese

---

4) S. o. § 9, 29. ff. Anm. nebst zugehör. Texte u. d. Text zur 17. Anm.

5) Die Anzahl der in ihm enthaltenen geographischen Meilen kann im mathematisch punktuellen Zeitmomente nicht als wachsend, sondern nur als abgeschlossen und begrenzt gelten.

6) Kant's W. W. III, S. 304 (Thesis der ersten Antinomie). Vgl. S. 306, o. („um sich die Welt . . . als ein Ganzes zu denken, müsste die successive Synthesis der Theile einer unendlichen Welt als vollendet angesehen . . . . werden; welches unmöglich ist. Demnach kann ein unendliches Aggregat wirklicher Dinge nicht als ein gegebenes Ganzes, mithin auch nicht als zugleich gegeben angesehen werden"). S. 310, o.

7) Kant's W. W. III, S. 307 (Zur Antithesis der ersten Antinomie). Vgl. S. 309: „Der Raum . . kann absolut (für sich allein) nicht als etwas Bestimmendes in dem Dasein der Dinge vorkommen, weil er gar kein Gegenstand ist, sondern nur die Form möglicher Gegenstände"; es „kann der Raum, als etwas, welches für sich besteht, die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Grösse oder Gestalt nicht bestimmen, weil er an sich selbst nichts Wirkliches ist . . . ., Erscheinungen . . können nicht durch einen leeren Raum ausser denselben begrenzt werden"; es müsste, „wenn die Welt . . . Grenzen hat, das unendlich Leere das Dasein

Begrenzung objektiv „Nichts" ist, dass ein die Welt begrenzendes, einschliessendes, „bestimmendes" Reales objektiv nicht existirt, nimmermehr geschlossen werden, dass „die Welt dem Raume nach gar nicht begrenzt d. i. . . in Ansehung der Ausdehnung unendlich"[7]) sei. Denn die Durchmesser der Welt galten ja nicht deshalb für endlich, weil der umgebende leere Raum, fälschlich als etwas Reales gedacht, die Welt gleichsam zusammengepresst hätte, sondern weil die Unendlichkeit dieser Durchmesser eo ipso sinnlos war und sinnlos bleibt, mag man einen umgebenden leeren Raum hinzudenken oder nicht. — Ganz anders dagegen verhält es sich mit der Unendlichkeit, wenn nicht von zugleich[6]), sondern von nach einander Seienden die Rede ist. Es ist richtig, in einer anfangslosen Welt ist „bis zu jedem gegebenen Zeitpunkte eine Ewigkeit abgelaufen und mithin eine unendliche Reihe auf einander folgender Zustände der Dinge in der Welt verflossen"[8]). Auch besteht „eben darin die Unendlichkeit einer Reihe, dass sie durch successive Synthesis niemals vollendet sein kann"[8]). Aber trotzdem ist es falsch, dass „eine unendliche verflossene Weltreihe unmöglich"[8]) sei.

Wir denken nämlich diese unendliche Weltreihe, wenn wir correct und der Natur unseres Erkenntnissvermögens entsprechend zu Werke gehen, lediglich dadurch, dass wir vom Gegebenen, von der Gegenwart aus ein Stück in die Vergangenheit zurückgehen und diese zurückgehende Bewegung als ohne Ende sich fortsetzend ansehen (resp. postuliren), also genau so, wie in der Algebra eine unendliche Reihe, z. B.

$$\frac{1}{2}+\frac{1}{4}+\frac{1}{8}+\frac{1}{16}+\frac{1}{32}+\frac{1}{64}+\ldots\ldots,$$

gedacht wird. Beide Reihen sind an der einen Seite (in der Gegenwart resp. mit dem Gliede $^1/_2$) begrenzt, an der anderen Seite oder vielmehr in der Richtung (R) nach der anderen ins Unendliche fortrückenden Seite aber unbegrenzt. Nun kann man zwar beide Reihen, eine endliche Strecke hindurch, auch in entgegengesetzter Richtung (in der Richtnng $R' = - R$) durchlaufen, man kann ferner

---

wirklicher Dinge ihrer Grösse nach bestimmen." Dass Kant hier zwischen der „Sinnenwelt" und einer „intelligiblen Welt", zwischen dem „mundus phaenomenon" und einem „mundus intelligibilis" unterscheidet, ist für uns ohne Bedeutung: vgl. W. W. II, S. 400 (1770). III, S. 354 ff. (die Welt kein „Ding an sich") und o. § 9, 24. Anm. („Erscheinungen — Dinge an sich selbst") und § 4, B.

[8]) Kant's W. W. III, S. 304 (Zur Thesis der ersten Antinomie). Vgl. S. 308. II, S. 396. 399.

den Ausgangspunkt (P) dieser entgegengesetzten Richtung immer weiter von der begrenzten Seite hinweg, in immer grössere Abstände hinaus verlegt denken, ja man kann sogar das Hinausverlegen von P, da es in der Richtung R sich vollzieht, ins Endlose fortgehen lassen und dadurch z. B. dem Satze, dass sich das Weltgeschehen „von Ewigkeit her“ fortsetze, einen erträglichen Sinn geben. Aber eine solche Wendung, wie „von Ewigkeit her,“ darf nicht so verstanden werden, als habe die unendliche Reihe auch an der anderen Seite (in der Richtung R) vielmehr einen Anfang: dass P Ausgangspunkt der Richtung R' sei und zugleich in der Richtung R weiter und weiter, ohne Ende fortrücke, lässt sich noch denken; dass aber dieses Fortrücken in die Unendlichkeit vollendet und das bereits in der Unendlichkeit liegende P nunmehro Ausgangs- und Anfangspunkt (also trotz seines In-der-Unendlichkeit-liegens doch eine Grenze) des Fortschreitens in der Richtung R' sei, ist sinnlos. Der Ausdruck „von Ewigkeit her“ ist also nur solange zulässig, als der Punkt, von dem her das Weltgeschehen bis zur Gegenwart sich fortsetzt, noch immer in endloser Bewegung in die Vergangenheit zurück, in die hinter uns liegende nie zu erreichende Ewigkeit hinaus gedacht wird. Und daher kann auch der Satz, dass in der Gegenwart „eine Ewigkeit abgelaufen“, „eine unendliche Reihe . . . verflossen“ sei, wenn er verkehrt verstanden wird, nicht etwa durch das Abgelaufen-, Begrenztsein des realen Geschehens in der Gegenwart fehlerhaft werden, sondern lediglich dadurch, dass die Ewigkeit nicht ernst genommen, dass an der Endlosigkeit der Bewegung, mittelst welcher der Ausgangspunkt des ablaufenden Geschehens ins Unendliche der Vergangenheit fortzurücken hat, nicht festgehalten wird[9]). Aber diese Ungenauigkeit und Unsicherheit des sprachlichen Ausdruks (in Wendungen noch dazu, die sich leicht vermeiden lassen) kann uns nimmermehr hindern, das Weltgeschehen von der Gegenwart aus, durch fortgesetztes Aufsteigen von der Folge zum Grunde,

[9]) Handelt es sich darum, das Weltgeschehen als ins Unendliche der Zukunft fortschreitend zu denken, so fällt die Richtung des realen Geschehens mit der Richtung, in der das Denken das endlose Fortschreiten dieses Geschehens verfolgt, zusammen, und da bieten sich Kürze und Bestimmtheit des Ausdrucks von selbst dar. Soll aber das vergangene Geschehen ins Unendliche rückwärts verfolgt werden, so sind die Richtung des realen Geschehens selbst und die Richtung, in der wir die hinter uns liegende Ewigkeit allein zu denken vermögen, einander entgegengesetzt: dies ergiebt einen gewissen Mangel an Einfachheit und Leichtigkeit der Anschauung, und daher obige Unsicherheit und Schwerfälligkeit der Sprache.

ins Unendliche der Vergangenheit zurückzuverfolgen, oder vielmehr dieses Zurückverfolgen als endlos fortschreitend zu denken. Denn dass wir überhaupt berechtigt sind, von einer Ewigkeit des Weltgeschehens zu sprechen, dafür bürgt uns der Begriff der absoluten Substanz[10]).

Es ist wahr, eine unendliche Reihe kann „durch successive Synthesis“, durch ein in der Reihe selbst fortschreitendes Hinzunehmen immer neuer Theile, „niemals vollendet“ werden. Aber der Mathematiker stellt sich über seine unendliche Reihe, fasst das Bildungsgesetz[11]) derselben ins Auge und erkennt aus ihm, ob sie einem endlichen Werthe sich mehr und mehr nähert oder nicht: so ist in obigem Beispiele leicht ersichtlich, dass die Reihe den Werth 1 zum „Grenzwerthe“ hat[12]). Dieser Grenzwerth „vollendet“ gewissermassen die unendliche Reihe, ja man darf getrost sagen, dass obige Reihe dem Werthe 1 genau gleich ist. Denn wenn die Synthesis in ihr vollendet wäre, so würde an 1 nur noch 0 fehlen: ein Satz, der einerseits, als blos hypothetisch, weit entfernt ist, die Vollendung einer ins Unendliche fortschreitenden Synthesis als möglich oder wirklich hinstellen zu wollen, dessen hypothetischer Charakter aber andererseits die Sicherheit des Nachsatzes[13]) nicht beeinträchtigt, da die unendlichen Reihen so wie so nur Processe im Denken, nur eine Methode der Untersuchung[14]) sind (so werthvoll und unentbehrlich diese Methode auch ist zur Erkenntniss des realen Geschehens). Und selbst wenn sich eine unendliche Reihe keinem endlichen Werthe nähert, so kann sie doch noch in qualitativem Sinne als Ein Ganzes angesehen werden: denn jede derartige Reihe hat ihr eignes Bildungsgesetz, ist so ein Gebilde

---

[10]) S. o. 3. Anm. Dass etwa die ewigen Substanzen der Welt erst seit endlicher Zeit vom Unbedingten zu einer Welt verbunden seien, wäre natürlich mit der Unveränderlichkeit der absoluten Substanz unverträglich.

[11]) Das allgemeine Glied u_n, z. B. $u_n = \left(\frac{1}{2}\right)^n$.

[12]) Denn an 1 fehlt nach Addition des zweiten, resp. des dritten, vierten, fünften, . . . $n$ten Gliedes nur noch $\frac{1}{2^2}$, resp. $\frac{1}{2^3}, \frac{1}{2^4}, \frac{1}{2^5}, \ldots \frac{1}{2^n}$, sodass der an 1 fehlende Bruchtheil immer kleiner wird und dem Werthe $\frac{1}{2^\infty} = 0$ immer näher kommt.

[13]) Dass die Summe der Reihe = 1 ist.

[14]) Vgl. die methodologische Bedeutung des Unendlich-kleinen und Unendlich-grossen in der Differential- und Integralrechnung und u. 17. Anm.

für sich, unterschieden von anderen. — Und dem entsprechend werden wir auch die in die Vergangenheit zurück, oder die in die Zukunft hinausgehende unendliche Reihe des Weltgeschehens, im Denken uns über sie stellend, wenigstens in qualitativem Sinne als Ein Ganzes fassen dürfen. Denn auch diese Reihen haben jede ihr bestimmtes Bildungsgesetz, das sie von einander unterscheidet: erstere schreitet fort von der Folge zum Grunde, letztere vom Grunde zur Folge[15]). Auch ist unser Weltgeschehen überhaupt (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zusammengenommen) doch ein ganz bestimmtes, dem sich in abstracto unzählige andre gegenüberstellen lassen: es lässt sich der gegenwärtige Zustand unserer wirklichen Welt ersetzt denken durch unendlich viele Modificationen desselben, und jede dieser Modificationen würde eine andere Vergangenheit voraussetzen und eine andere Zukunft zur Folge haben. Und diese gesetzmässige Bestimmtheit unserer Welt und ihrer Wandlungen ist es ja grade, was bezüglich dieser Wandlungen, wie es deren qualitative Zusammenfassung in Ein Ganzes ermöglicht, so auch die Abhängigkeit dieses Ganzen von der absoluten Substanz nothwendig macht[16]). — Überdiess aber wäre wohl denkbar, dass (wenn auch nur für einen übermenschlichen Verstand) die auf einander folgenden Weltveränderungen, von der Gegenwart oder irgend einem anderen bestimmten Weltzustande aus sowohl rückwärts als vorwärts, auch quantitativ zu einem Totalwerthe zusammenfassbar seien. Es wäre des Näheren denkbar, dass sich die Zustandsänderungen jeder einzelnen Substanz, von der etwaigen Periode des Maximums dieser Änderung an ins Unendliche der Vergangenheit und Zukunft hinaus, als zwei unendliche Reihen (oder besser als zwei in ihren Grenzen entsprechend bestimmte Integrale)[17]) mit endlichen Werthen ansehen liessen, sodass die Summirung dieser Werthe über alle Substanzen (deren Zahl nur endlich sein kann) einen endlichen Gesammtwerth er-

---

15) Vgl. auch o. 9. Anm. das verschiedene Verhältniss der Richtung des Fortschreitens in der unendlichen Reihe zur Richtung des realen Geschehens.

16) Vgl. o. d. Text nach d. 3. Anm. § 8, d. Text nach d. 6. Anm.

17) Denn die Zusammenfassung stetiger Zustandsänderungen ist einerseits nur durch ein Integral möglich. Und daher bringt dieses Integral andrerseits, so wesentlich das blos Methodologische (s. o. 14. Anm. nebst zugehör. Texte) bei der Berechnung seines Werthes auch ist, in diesem Werthe selbst doch ein Wirkliches von objektiver Realität zum Ausdruck. Nur würde natürlich damit, dass die stetigen Zustandsänderungen einer Substanz von einem bestimmten Zeitpunkte an bis ins Unendliche rückwärts (resp. vorwärts) durch ein bestimmtes Integral in einen endlichen Werth (als „Grenzwerth“) zusammen-

geben würde. Dann wäre also die Gesammtheit des zeitlich unendlichen Weltgeschehens als Ein Ganzes erfasst, dem sogar eine gewisse Anschaulichkeit, wenigstens doch die rechnerische Anschaulichkeit des numerischen Quantums nicht abgesprochen werden könnte. Auch wäre eine solche Annahme für unser sonstiges Denken und Wissen und Glauben gar nicht so fremdartig.

Nach dem nämlich, was Erfahrung und naturwissenschaftliche Spekulation lehren, wird man die Gesammtheit der Weltveränderungen in drei Perioden eintheilen dürfen. Erstens eine mittlere Periode, in der unsere Gegenwart, unser ganzes Erdenleben, das gesammte Dasein unseres Planetensystems, ja des Systems unserer Milchstrasse und aller „Milchstrassen“ des Weltalls[18]) liegt. Sie ist die Periode auf- und abwogender Weltbildungen und Weltzerstörungen, die Periode grösster Zustandsänderungen der einzelnen (materiellen) Substanzen. Ihre Dauer, nach Millionen, Milliarden von Jahrtausenden zählend, ist trotzdem als endlich anzusehen, endlich ist also auch die Gesammtsumme ihrer stetig auf einander folgenden Veränderungen. — Zweitens vom Anfang der mittleren Periode ins Unendliche rückwärts: der Aufruhr unter den zur Weltbildung sich sammelnden Massen tritt allmählich zurück, ihre Bewegungen und Geschwindigkeiten, ihre lebendigen Kräfte sind um so kleiner, je weiter wir rückwärts kommen; ihre Spannkräfte[2]) dagegen, also auch ihre Abstände von einander werden grösser und grösser[19]), und die Gesammtheit der (materiellen) Substanzen nähert sich mehr und mehr einem in das Unendliche der Vergangenheit hinausrückenden „Grenz“- oder „Anfangs“-Zustande[20]). Zugleich werden mit der Annäherung an diesen „Anfangs“-Zustand, zufolge der äussersten Zerstreuung[21]) der Substanzen und ihrer minimalen lebendigen Kräfte, die Zustandsänderungen dieser Substanzen immer langsamer und kleiner. Und da wäre im Allgemeinen wohl denkbar, dass diese Änderungen, vom

---

gefasst (und so im Denken gewissermassen „vollendet“) wären, nicht gesagt sein, dass das betreffende reale Geschehen selbst jemals zeitlich einen Anfang gehabt habe (resp. ein Ende haben werde).

18) Vgl. Kant's Kosmogonie, Erster Theil (W. W. I, S. 220 ff. 234 ff. 240 ff.).

19) Vgl. Kant's Kosmogonie, Zweiter Theil (W. W. I, S. 247 ff. 289 f.).

20) Dieser „Anfangs“-Zustand ist hier natürlich in entsprechendem Sinne gemeint, wie oben der „Grenzwerth“ einer unendlichen Reihe oder eines bestimmten Integrals (o. 17. Anm.), nicht etwa als zeitlicher Anfang des Weltgeschehens.

21) Denn je grösser die Abstände der Substanzen, um so kleiner ihre gegenseitigen Einwirkungen und Beschleunigungen.

weit genug rückwärts verlegten Anfänge der mittleren Periode an, in der Weise dem Werthe Null näher und näher kämen, dass sie, für jede Substanz ins Unendliche hinaus (als bestimmtes Integral)[17]) summirt, einen endlichen Werth ergäben. — Und Entsprechendes gilt hinsichtlich der dritten Periode, die sich vom Ende der mittleren doch wohl ins Unendliche der Zukunft fortsetzt. Denn hier gleichen sich die Gegensätze der mittleren Periode mehr und mehr aus, das Weltall geht einem ins Unendliche fortrückenden „End"-Zustande entgegen[22]), einem Zustande des Gleichgewichts und der Ruhe[23]). Die Annäherung aber an diesen „End"-Zustand werden wir uns, bei der Stetigkeit aller Naturvorgänge, ebenfalls als ein Kleiner-und-kleiner-werden, als ein allmähliches Verschwinden der Zustandsänderungen der einzelnen (materiellen) Substanzen zu denken haben.

Wie dem indess auch sei, uns genügt hier schon, dass die Gesammtheit des Weltgeschehens als Ein Ganzes qualitativer Art gefasst werden kann, sodass die Abhängigkeit dieses Ganzen unmittelbar von der absoluten Substanz einen guten Sinn hat. Nur fragt sich noch, wie wir uns des Näheren denken sollen, dass jeder einzelne Weltzustand seinen unmittelbaren Grund lediglich in dem habe, was ihm vorangeht.

---

[22]) Vgl. R. Clausius, Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie, 1. Aufl. II, S. 34. 41 ff. (zum „Zweiten Hauptsatze": „... das Weltall muss sich somit ohne Unterlass einem Grenzzustande nähern"). Thomson und Tait, Handbuch der theoretischen Physik, Ia, § 277. Vgl. aber auch J. R. Mayer, die Mechanik der Wärme, 2. Aufl. S. 310 ff. Fr. A. Lange, Gesch. d. Material. 2. Aufl. II, S. 522 u. A. „Dass, da die Zeit anfangslos ist, der angebliche Endzustand schon erreicht sein müsste" (Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 1. Aufl. S. 382), lässt sich nicht sagen. Sonst müsste es ja auch zulässig sein, in einem bestimmten Integrale zwischen den „Grenzen" $-\infty$ und $+\infty$ eine derartige Verschiebung in Gedanken vorzunehmen: man müsste bei irgend einem bestimmten endlichen Werthe $(x)_1$ der unabhängig Veränderlichen x sagen können: da x anfangslos ist, von $-\infty$ herkommt, so müsste es in x_1 eigentlich schon $= +\infty$ sein. Wie in einem solchen Integral die unabhängig Veränderliche an jeder Stelle ihren bestimmten, mit anderen nicht vertauschbaren Werth hat, so hat auch im Weltgeschehen, dessen unabhängig Veränderliche die Zeit ist, jeder Zeitpunkt nebst zugehörigem Weltzustande seinen nicht verschiebbaren Ort.

[23]) Diese Ruhe muss nicht nothwendig Todtenstille sein. Sie kann, unter Hinzunahme des Psychischen, auch angesehen werden als Verklärung des durch die reiche Erfahrung der Vergangenheit entfalteten geistigen Lebensinhaltes zu ewiger Seligkeit.

B. Das Causalitätsgesetz in der materiellen Welt.

Jeder einzelne Weltzustand setzt sich zusammen aus den jeweiligen Zuständen der einzelnen Substanzen, und wenn wir die Gründe für die Zustandsänderungen dieser Substanzen kennen, so ist uns auch die Aufeinanderfolge der Weltzustände begreiflich. — Nun wäre an sich wohl denkbar, dass es zum unveränderlichen Wesen einer einfachen Substanz gehörte, in dieser ein mehr oder weniger reiches Leben, etwa des Denkens und Fühlens und Wollens, spontan zu unterhalten und so der immanente Grund ihrer veränderlichen Zustände zu sein[24]). Aber ein grosser Theil, vielleicht sogar die Gesammtheit der Naturereignisse besteht in Bewegungen und Bewegungs-Änderungen, und um diese zu verstehen, haben wir vorläufig ausser Geschwindigkeiten und Geschwindigkeits-Änderungen kein Inneres weiter nöthig. Auch bietet das Ganze der naturwissenschaftlichen Erfahrung keine Veranlassung oder Berechtigung, den Naturdingen Substanzen zu Grunde zu legen, die ihre Geschwindigkeiten spontan zu ändern vermöchten; diese Erfahrung verlangt vielmehr, die materiellen Substanzen als in sich leblos anzusehen, leblos wie eine geometrisehe Figur[25]), und diese Leblosigkeit zum Wesen derselben zu rechnen. — Aus dem unveränderlichen Wesen einer einfachen materiellen Substanz *B* könnte also nur Ein Zustand[25]) derselben sich ergeben. Woher dann aber die unzähligen Zustände, die sie in ihrer unablässigen Veränderlichkeit durchmacht? Es bleibt nur übrig, in der Einwirkung andrer Substanzen den Grund für die Zustandsänderungen von *B* zu suchen. Und auf diese Einwirkung

---

24) Vgl. die Monaden des Leibniz.

25) Das Leben, das die analytische Geometrie in ihre Figuren bringt, kommt hier natürlich nicht in Betracht. Hier handelt es sich nur darum, dass z. B. dem Kreise, nach welcher Methode er auch untersucht wird, nicht bald diese bald jene Eigenschaft zukommt, dass von ihm vielmehr der Satz gilt: posita ratione ponitur rationatum. Damit also, dass die materiellen Substanzen als in sich leblos zu fassen sind, wird ihnen das Vermögen abgesprochen, ihre Zustände von sich selbst aus zu ändern. Darüber jedoch, ob diesen Substanzen nicht vielleicht (zwar nicht aus Gründen der Naturerklärung, s. o. d. Text, aber möglicherweise doch aus allgemeineren Gesichtspunkten) etwas Psychisches zugestanden werden müsse (vgl. o. 23. Anm.), soll mit obiger Leblosigkeit Nichts bestimmt sein. Denn in der That, es wäre in abstracto denkbar sowohl, dass Beseelung elementarster Art (etwa ein Fühlen und Streben) ohne Belebung (d. i. ohne das Vermögen, seine Zustände von selbst zu ändern) bestehen könne (in den Molecülen der anorganischen Natur, selbst in den Atomen und einfachen Substanzen), als auch dass Leben ohne Beseelung möglich sei (z. B. im Pflanzenreich). Vgl. auch u. 40. Anm.

werden wir sogar alle Zustände, in denen sich B nach einander wirklich befindet, zurückführen müssen, da wir, bei der Ewigkeit und Stetigkeit des Naturgeschehens, vor Allem aber wegen des unveränderlichen Wesens der Substanz B, in Wahrheit nicht einmal Einen dieser Zustände als unmittelbare Folge ihres Wesens ansehen dürfen. Denn wäre dies Ein Zustand, so wäre er vom Wesen des B ganz unabtrennbar, er wäre selbst unveränderlich und unvergänglich und dadurch würde er das Auftreten der übrigen Zustände von vornherein ausschliessen.

1. Das Causalitätsgesetz als synthetisches Urtheil a priori.

Dieser Begriff der Einwirkung der Substanzen auf einander bringt nun ein specifisch neues Moment in unser bisheriges Denken. Denn er ist mehr, als blos Grund und Folge. Erfährt nämlich die Substanz B unmittelbar nach dem ausdehnungslosen Zeitpunkte t eine Veränderung V, so liegt im Gesammtzustande aller dabei in Betracht kommenden Substanzen unmittelbar vor t der Grund für das Auftreten von V, aus diesem Gesammtzustande unmittelbar vor t geht V als Folge hervor. Soll dieser allgemeine Gedanke aber näher bestimmt werden, so ist anzugeben, welche Substanzen während des Auftretens von V (also nach t) auf B einwirken, V nach t in B bewirken. Und sind dies die Substanzen A, A_1, A_2 etc., sind also A, A_1 etc. die Urheber, Ursachen[26]) der Veränderung von B, so würde es nicht zulässig sein, statt dieses Ursache-seins blos sagen zu wollen, die A seien der Grund dieser Veränderung: sie sind dieser Grund vielmehr erst durch ihre Einwirkung auf B, dieses Einwirken ist also bestimmter, als das blosse Grund-sein. — Um ein Bespiel zu haben, dürfen wir, statt von Substanzen, insofern von sinnlichen Dingen sprechen, als diesen eine gewisse

---

[26]) Das in „Urheber" liegende Moment des Persönlichen (Bewussten und Selbstbewussten) ist hier natürlich nicht mitgemeint: hier handelt es sich nur um das blinde, nothwendige Wirken des Naturmechanismus (vgl. o. § 3, d. Text nach d. 15. Anm.). Dass wir dem Worte „Ursache" (causa) obige specielle Bedeutung geben, „Grund" (ratio) aber in allgemeinerem Sinne gebrauchen, dürfte dem Sprachgefühl wenigstens insofern entsprechen, als „Ursache" und „Wirkung" zusammengehören. Denn in „Wirken", „Bewirken", „Einwirken" liegt unzweifelhaft eine gewisse Activität (ein Thun), während das blosse Hervorgehen einer „Folge" aus ihrem „Grunde" mehr passiver Natur ist; und während das „Wirkende" und dasjenige, worauf gewirkt wird, von einander mehr oder weniger unabhängig sind, dürfte in „Grund und Folge" vielmehr das In-einander-fliessen des als Grund und des als Folge Geltenden charakteristisch sein.

Selbständigkeit und (zeitweilige) Unveränderlichkeit beigelegt wird. Es werde also eine Glasplatte unmittelbar nach *t* von einer abgeschossenen Kugel durchbohrt. Der Grund dieser Veränderung der Platte liegt im Gesammtzustande d. i. im gegenseitigen Verhältniss der Kugel und Platte, oder näher in der gegen die Platte gerichteten Geschwindigkeit der Kugel unmittelbar vor *t*. Diese Geschwindigkeit vor *t* könnte aber der Platte nach *t* Nichts anhaben, wenn sie nach *t* nicht mehr vorhanden wäre; und so liegt zwar in der Gesammtlage (im Fehlen des Gleichgewichtszustandes) vor *t* der Grund und die Veranlassung der nach *t* eintretenden Veränderung der Platte, die wirkende Ursache dieser Veränderung aber ist die nach *t* weiter fliegende Kugel. Und dieses Wirken besteht darin, dass die Theilchen der Kugel, mit grosser Geschwindigkeit vorwärts drängend, in den betreffenden Theilchen der Platte[27]) plötzlich so intensive Geschwindigkeiten hervorrufen, dass dadurch die Cohäsionsverhältnisse der Platte zum Theil aufgehoben werden, darin also, dass die Theilchen der Kugel auf die Plattentheilchen selbst, auf ihr eigenstes, innerstes Sein einwirken, um dadurch ihre inneren Zustände (was Geschwindigkeiten doch sind) zu verändern. — Dieser Begriff des Einwirkens würde also ohne den Begriff des Grundes gewiss nicht denkbar sein, er hat letzteren vielmehr zur nothwendigen Voraussetzung; aber er lässt sich auf diesen nicht restlos reduciren, sondern fügt ihm eine nähere Bestimmung hinzu. Er hat ebenso den Begriff selbständiger und unveränderlicher Dinge d. i. schliesslich den Begriff der Substanz zur Voraussetzung, geht aber über die absolute Unabhängigkeit der Substanzen von einander hinaus, verknüpft sie vielmehr durch das Band der Causalität. Und dieses causale Band eben ist das Neue im Einwirken, Ursache-sein. Und da sich dieses neue Moment nicht weiter will zerlegen lassen, im wirklichen Denken aber unleugbar vorhanden ist[28]), so werden wir es als Kategorie anerkennen müssen[29]).

---

[27]) Mittelst der im Stosse sich geltend machenden Repulsionskraft.

[28]) Es ist in allen Zeitwörtern, die ein Thun bezeichnen, ausdrücklich oder thatsächlich enthalten. Soll „Nothwendigkeit der Succession . . . den Begriff der Ursache“ „constituiren“ und erschöpfen (s. W. Schuppe, Erkenntnisstheor. Logik 1878, S. 193; vgl. S. 185 f. 190 f.), so wird das Mehr von „Ursache“ gegenüber jener Nothwendigkeit übersehen: ist denn „Auf die Nacht folgt nothwendig der Tag“ = „Die Nacht bewirkt den Tag“? Wohl aber hat die „Nothwendigkeit“ „Grund und Folge“ zur Voraussetzung: s. o. § 8, 14. Anm.

Den Fortschritt aber dieser Kategorie über den Begriff der Substanz hinaus werden wir nach Obigem in dem Satze aussprechen dürfen: Jede Veränderung einer in sich leblosen einfachen Substanz hat ihren Grund in der Einwirkung anderer Substanzen[30]). Und dieser Satz wird als a priori synthetisches Urtheil anzusehen sein.

Aber was wäre hier denn die Grundlage der Synthesis (s. o. § 4), was wäre hier jenes „Dritte . ., worin allein die Synthesis zweener Begriffe entstehen kann“[31])? Das System der Kategorien, d. i. hier der soeben dargelegte Umstand, dass einerseits die Unveränderlichkeit in sich lebloser Substanzen mit der thatsächlichen Veränderlichkeit ihrer Zustände in Collision geräth, was nothwendig über den Substanzbegriff hinausweist, und dass andererseits die Kategorie der Causalität (des Einwirkens, Ursache-seins) die Kategorie der Substanz zur Voraussetzung hat und die Schwierigkeit derselben thatsächlich überwindet. Dieser zum Grundbau des Erkenntnissvermögens selbst gehörige systematische Zusammenhang ist es, was unserem a priori synthetischen Urtheile mit der „objektiven“ Nothwendigkeit, die den Kategorien immanent ist[32]), auch „objektive Realität“ verleiht, sodass wir hierzu der Kant'schen „Möglichkeit der Erfahrung“ als eines besonderen Princips[31]) nicht bedürfen (vgl. o. § 4, B). Zwar liegt die allgemeine Erwartung, dass sich das empirisch Gegebene werde verstehen und zur Einheit verknüpfen

---

[29]) Vgl. o. § 3, d. Text nach d. 7. 14. Anm. und u. d. Text zwischen d. 42. u. 50. Anm.

[30]) Vgl. Kant's W. W. I, S. 393 ff. (Principium successionis: 1755).

[31]) Kant's W. W. III, S. 151, o. Vgl. S. 151, u. 152: Da lediglich die „Möglichkeit der Erfahrung“ „unseren Erkenntnissen a priori objektive Realität giebt“, so sind synthetische Urtheile a priori nur in Beziehung auf die „Möglichkeit der Erfahrung“ möglich, weil sie sonst „kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objektive Realität darthun könnte“; daher hat alle synthetische Erkenntniss a priori „nur dadurch Wahrheit (Einstimmung mit dem Objekt), dass sie nichts weiter enthält, als was zur synthetischen Einheit der Erfahrung überhaupt nothwendig ist.“ V, S. 12 f.: „Ich erwähne hier nicht einmal, dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urtheils (d. i. die Gültigkeit desselben als Erkenntnisses) beweise, sondern, wenn jene auch zufälligerweise zuträfe, dieses doch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekt abgeben könne; vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer nothwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache.“ IV, S. 47, Z. 12 ff. S. 48, Z. 17 ff. (s. u. 35. Anm.).

[32]) S. o. § 3, d. Text nach d. 7. Anm. und § 6, 12. Anm. nebst zugehör. Texte.

lassen, allem Suchen nach Wahrheit zu Grunde und gehört auch beim Aufsuchen des Systems der Kategorien zu dem, was jeweilig den Fortschritt zu concreteren Begriffen nothwendig macht. Aber diese einheitliche Verknüpfung kann doch nur so ausfallen, wie es der Grundbau des Verstandes mit sich bringt, und da kann nur die logische Einzeluntersuchung lehren, was im Einzelnen zu diesem Grundbau gehört, sodass mit der „Möglichkeit der Erfahrung" als allgemeinem Princip der synthetischen Urtheile a priori in Wahrheit so ziemlich Nichts gesagt ist[33]).

Dass ferner so kurzweg der „Gegenstand", der doch erst ein Produkt der Kategorienthätigkeit ist, jenes „Dritte" sei, dass „Wahrheit" aller synthetischen Erkenntniss a priori „Einstimmung mit dem Objekt" der Erfahrung sei[31]), erinnert so sehr an das naive, noch vor und ausser aller Erkenntnisstheorie stehende Denken, dass man diese Ansicht Kant kaum zutrauen sollte. Indess, wir wissen bereits, dass ihm die Möglichkeit der a priori synthetischen Urtheile der Mathematik ebenfalls nur durch eine oberflächliche Analogie dieser Urtheile mit den a posteriori synthetischen begreiflich war[34]). Auch erfährt die „Einstimmung mit dem Objekt" der Erfahrung nachträglich allerdings eine kritische Correctur, nämlich in folgender Weise.

Damit, dass die Apprehension des Mannigfaltigen der Erscheinungen „jederzeit successiv" ist, ist nicht gesagt, ob sich das nacheinander Vorgestellte „auch im Gegenstande", „in der Erscheinung selbst" folgt. Nun sind zwar „die Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst und . . doch das Einzige. ., was uns zur Erkenntniss gegeben werden kann", und dennoch soll ich anzeigen, was dem Mannigfaltigen, dessen Vorstellung „in der Apprehension jederzeit successiv" ist, „an den Erscheinungen selbst für eine Verbindung in der Zeit zukomme". „Was verstehe" ich da denn „unter der Frage: wie das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst (die doch nichts an sich selbst ist) verbunden sein möge? Hier wird das, was in der successiven Apprehension liegt, als Vorstellung, die Erscheinung aber, die mir gegeben ist, ohnerachtet sie nichts weiter, als ein Inbegriff dieser Vorstellungen ist, als der Gegenstand derselben betrachtet, mit welchem mein Begriff, den ich aus den

---

[33]) Vgl. auch o. § 9, d. Text zwischen d. 13. u. 14. Anm. und u. d. Text nach d. 40. Anm.

[34]) S. o. § 4, d. Text zwischen d. 20. u. 26. Anm. Vgl. auch o. § 4, 83. Anm. nebst zugehör. Texte.

Vorstellungen der Apprehension ziehe, zusammenstimmen soll"! Man sieht aber bald, dass hier „nur nach den formalen Bedingungen der empirischen Wahrheit" (indem „Übereinstimmung der Erkenntniss mit dem Objekt Wahrheit ist") gefragt werden kann[35]), und dass die Erscheinung, gegenüber den Vorstellungen der Apprehension, „nur dadurch" als das von diesen Vorstellungen „unterschiedene Objekt derselben könne vorgestellt werden, wenn sie unter einer Regel steht, welche sie von jeder anderen Apprehension unterscheidet und eine Art der Verbindung des Mannigfaltigen nothwendig macht. Dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung dieser nothwendigen Regel der Apprehension enthält, ist das Objekt" (III, S. 175 f.). Und die Wahrheit der Erkenntniss kann nunmehro nichts Anderes sein, als ihre „Übereinstimmung" mit dem, was dieses Objekt zum Objekt macht, d. i. mit denjenigen Kategorien, durch die allein

---

[35]) Vgl. o. 31. Anm. W. W. III, S. 9 f. („objektive Gültigkeit" der Kategorien). 86 ff. („Kriterium der Wahrheit — der blossen Form nach — Form der Wahrheit" etc.). 106, u. 109, u. („subjektive Bedingungen des Denkens — objektive Gültigkeit"). 112, m. („Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben"). 119, m. („synthetische Einheit des Bewusstseins — objektive Bedingung aller Erkenntniss — um für mich Objekt zu werden"). 151, m. („objektive Realität"). 565, u. („Ein Begriff, der diese formale und objektive Bedingung der Erfahrung allgemein und zureichend ausdrückt, würde ein reiner Verstandesbegriff heissen"). 573 f. („objektive Realität — unter Regeln a priori"; „a priori objektive Gültigkeit" der Kategorien). 580 f. („ein objektiver d. i. . . . a priori einzusehender Grund"). 582, u. („subjektive Gründe solcher Einheit a priori — zugleich objektiv gültig"). IV, S. 35 f. 47 ff. („Empirische Urtheile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurtheile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich blosse Wahrnehmungsurtheile. . . . . . Alle unsere Urtheile sind zuerst blosse Wahrnehmungsurtheile . . ., und nur hintennach geben wir ihnen eine . . Beziehung . . auf ein Objekt und wollen, dass es auch für uns jederzeit und ebenso für Jedermann gültig sein solle; denn wenn ein Urtheil mit einem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch unter einander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurtheils nichts Anderes, als die nothwendige Allgemeingültigkeit desselben. Aber auch umgekehrt . . . . Es sind daher objektive Gültigkeit und nothwendige Allgemeingültigkeit . . Wechselbegriffe." Es „werden Erfahrungsurtheile ihre objektive Gültigkeit nicht von der unmittelbaren Erkenntniss des Gegenstandes" entlehnen, denn diese ist unmöglich, „das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den [reinen] Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältniss bestimmt, und das Urtheil ist objektiv" etc.: vgl. III, S. 120 ff. 165, Z. 23 ff. IV, S. 365, u.). 53 f. 58 u. A.

eine besimmte „Verbindung des Mannigfaltigen" der Erscheinung zur Vorstellung eines Objektiven möglich ist[36]), sodass obige Worte Kants allerdings den Gedanken nahe legen, dass eine Erkenntniss wahr ist, wenn sie mit dem System der Kategorien „zusammenstimmt", diesem System gemäss ist.

Und da ist ja in der That nicht zu leugnen, dass im Besondern das Causalitätsgesetz wesentlich ist, um ein gegebenes Mannigfaltiges als objektiv auf einander folgend, zwar nicht überhaupt empirisch zu erkennen, wie Kant vor Allem betont, aber doch zu begreifen und zu sichern. Gehen wir auf diesen Punkt etwas näher ein!

Wenn ich, bemerkt Kant, „ein Schiff den Strom hinabtreiben" sehe, so ist meine Wahrnehmung an eine bestimmte Ordnung gebunden[37]), und so ist jederzeit bei der Apprehension eines Geschehens eine „Regel" anzutreffen, welche die „Ordnung der einander folgenden Wahrnehmungen . . . nothwendig" macht. Wir werden also, wo es sich um ein Geschehen handelt, „die subjektive Folge der Apprehension von der objektiven Folge der Erscheinungen ableiten müssen". Daher muss „in dem, was überhaupt vor einer Begebenheit vorhergeht, die Bedingung zu einer Regel liegen, nach welcher jederzeit und nothwendigerweise diese Begebenheit folgt". Und die Begebenheit muss ich, weil sie „doch etwas ist, was folgt[38]), . . nothwendig auf etwas Anderes überhaupt beziehen, was vorhergeht und worauf" sie „nach einer Regel d. i. nothwendigerweise folgt, sodass die Begebenheit, als das Bedingte, auf irgend eine Bedingung sichere Anweisung giebt, diese aber die Begebenheit bestimmt". — Denn ginge „vor einer Begebenheit nichts vorher, worauf dieselbe nach einer Regel folgen müsste, so wäre alle Folge der Wahrnehmung nur lediglich in der Apprehension, d. i. blos subjektiv, aber dadurch gar nicht objektiv bestimmt, welches [von dem wahrgenommenen Mannigfaltigen denn] eigentlich [im Objekt] das Vorhergehende und welches das Nachfolgende" sein müsse. Da das Apprehendiren allerwärts successiv ist, und bei jener Annahme „in der Erscheinung" Nichts wäre, was die Succession im Apprehendiren „bestimmte, sodass dadurch

---

36) S. Kritik d. r. V.: Transcendentale Deduction der Kategorien.

37) S. o. § 9, 8. Anm. nebst zugehör. Texte.

38) „Eine Wirklichkeit, die auf eine leere Zeit folgt, mithin ein Entstehen, vor dem kein Zustand der Dinge vorhergeht, kann eben so wenig, als die leere Zeit selbst, apprehendirt werden" (III, S. 176, m.).

eine gewisse Folge als objektiv [als von der „Erscheinung" bestimmt] nothwendig gemacht" würde, so würden durch unsere Wahrnehmung die „Erscheinungen" „dem Zeitverhältnisse nach" gar nicht unterschieden werden. Wir würden „nur ein Spiel der Vorstellungen haben, das sich auf gar kein Objekt bezöge". Wir würden „nicht sagen: dass in der Erscheinung zwei Zustände auf einander folgen, sondern nur: dass eine Apprehension auf die andere folgt, welches blos etwas Subjektives ist und kein Objekt bestimmt, mithin gar nicht für Erkenntniss irgend eines Gegenstandes . . . gelten kann". — Es ergiebt sich also, „dass in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. nothwendigerweise) folgt. Also ist der Satz vom zureichenden Grunde [das Causalitätsgesetz][39]) der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntniss der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit" (III, S. 176 ff. 181). Der reine Verstandesbegriff des „Verhältnisses der Ursache und Wirkung" ist es, wodurch hinsichtlich des „objektiven Verhältnisses" zweier Zustände der Dinge „als nothwendig bestimmt wird, welcher derselben vorher, welcher nachher und nicht umgekehrt müsse gesetzt werden". Und so sind Erfahrung, d. i. empirisches Erkenntniss der Erscheinungen, und die Erscheinungen selbst, als Gegenstände der Erfahrung, nur dadurch möglich, „dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin alle Veränderung dem Gesetze der Causalität unterwerfen" (III, S. 174 f.)[40]).

Wir geben natürlich zu, dass wir der subjektiven Aufeinanderfolge unserer Wahrnehmungen nur dann eine „objektive Bedeutung" geben, wenn wir uns genöthigt sehen, „diese Ordnung der Wahrnehmungen vielmehr, als eine andere zu beobachten," ja dass „diese Nöthigung es eigentlich sei, was die Vorstellung einer

---

[39]) Vgl. III, S. 179, o. („Vorstellung . . . . von Ursache . . . . ; aber eine Rücksicht auf dieselbe, als Bedingung der synthetischen Einheit der Erscheinungen in der Zeit, war doch der Grund der Erfahrung selbst und ging also a priori vor ihr vorher"). VI, S. 10 f. 13 f. 47 f. 56.

[40]) Vgl. 173, u. („Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung"). IV, S. 56 ff. 439 f. („Alle Veränderung der Materie hat eine äussere Ursache"; „denn die Materie hat keine schlechthin inneren Bestimmungen und Bestimmungsgründe." „Die Trägheit der Materie ist und bedeutet nichts Anderes, als ihre Leblosigkeit, als Materie an sich selbst. Leben heisst das Vermögen einer Substanz, sich aus einem inneren Princip zum Handeln, einer endlichen Substanz sich zur Veränderung" zu bestimmen etc. „Also ist alle Materie als solche leblos"). 446 f. 453.

Succession im Objekt allererst möglich macht" (III, S. 179, m; vgl. S. 182, o.). Aber diese Objektivirung der in der Wahrnehmung mir aufgezwungenen Aufeinanderfolge braucht nicht sofort den Gedanken einzuschliessen, dass auch die objektive Aufeinanderfolge der betreffenden Begebenheiten nothwendig und dem Satze des Grundes unterworfen sei. Es genügt vielmehr, das objektive Nacheinander zunächst nur als ein thatsächliches anzusehen, indem diese Thatsächlichkeit die mir aufgenöthigte Ordnung der Wahrnehmungen hinreichend erklärt. — Aber wie kommen wir denn, fragt Kant, überhaupt dazu, dass wir unsern „Vorstellungen ein Objekt setzen, oder über ihre subjektive Realität, als Modificationen [des Gemüths], ihnen noch, ich weiss nicht was für eine objektive beilegen? Objektive Bedeutung [einer Vorstellung] kann nicht in der Beziehung auf eine andere Vorstellung" vom Gegenstande bestehen; „denn sonst erneuert sich die Frage: wie geht diese [andere] Vorstellung wiederum aus sich selbst heraus und bekommt objektive Bedeutung noch über die subjektive . . . ? Wenn wir untersuchen, was denn die Beziehung auf einen Gegenstand unseren Vorstellungen für eine neue Beschaffenheit gebe und welches die Dignität sei, die sie dadurch erhalten, so finden wir, dass sie nichts weiter thue, als die Verbindung der Vorstellungen auf eine gewisse Art nothwendig zu machen und sie einer Regel zu unterwerfen" (III, S. 179)[41]. So macht in der That die Beziehung der zur Wahrnehmung eines Schiffes gehörigen Vorstellungen auf ein Objekt nothwendig, dass ich diese Vorstellungen durch Kategorienthätigkeit zu synthetischer Einheit (von der Art, wie es eben die Vorstellung des Schiffes als eines Gegenstandes fordert) verknüpfe. Und dasselbe ist der Fall, wenn ich, das Schiff an einer bestimmten Stelle (A) des Flusses wahrnehmend, es als ojektiv in A befindlich ansehe, oder wenn ich, das Schiff erst in A und dann stromabwärts an einer Stelle B bemerkend, es als objektiv erst in A und dann in B befindlich betrachte. Nur kommt hier noch die Nothwendigkeit hinzu, das Schiff im ersten Falle in räumliche Verbindung mit A, und im zweiten Falle überdiess sein In-A-sein in zeitliche Verbindung mit seinem In-B-sein zu bringen, welche räumliche und zeitliche Verbindung natürlich ebenfalls auf Kategorienthätigkeit beruht. Auch gehört zur

[41]) Vgl. o. d. Text zwischen d. 34. u. 36. Anm. W. W. III, S. 570 f. („was man . . unter dem Ausdruck eines Gegenstandes . . meine — dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt = x — Gegenstand etwas von Nothwendigkeit — Synthesis nach einer Regel" etc.). 573 („Gegenstand — nothwendige Einheit").

Beziehung unserer Wahrnehmungen auf ein Objekt unzweifelhaft, das Objekt als den Grund des Auftretens und des bestimmten Zugleich- und Nacheinanderseins dieser Wahrnehmungen anzusehen, und so muss auch die objektive Aufeinanderfolge der vom Schiff successiv eingenommenen Stellen als Grund der bestimmten Ordnung unserer Wahrnehmungen gelten. Aber deshalb braucht das In-A-sein des Schiffes nicht als Grund seines In-B-seins gefasst zu werden! — „Wenn ich das Vorhergehende [z. B. das In-A-sein des Schiffes] setze, und die Begebenheit [das In-B-sein] folgte nicht darauf nothwendig [„und nach einer Regel", dem „Verhältnisse der Ursache zur Wirkung" gemäss], so würde ich sie nur für ein subjektives Spiel meiner Einbildungen halten müssen und, stellte ich mir darunter doch etwas Objektives vor, sie einen blossen Traum nennen" (III, S. 182). Diese Maxime zu befolgen, können wir Kant natürlich nicht wehren. Nur sollte er consequent sein und nicht nur das Setzen einer blos thatsächlichen, sondern auch das (nicht weniger blos im Denken des Subjekts sich vollziehende) Setzen einer nothwendigen objektiven Aufeinanderfolge einen „Traum" nennen. Um so mehr, als ersteres Setzen lediglich die Objektivirung der dem Subjekt in der Wahrnehmung aufgezwungenen Ordnung ist, letzteres aber mit der dem objektiven Geschehen zugeschriebenen Nothwendigkeit noch einen Zusatz sich erlaubt, der, über die unmittelbare Wahrnehmung hinausgehend, zunächst als überflüssig und willkürlich erscheint.

Erst wenn ich die bereits in bestimmter Aufeinanderfolge objektivirten Begebenheiten selbst betrachte und die gegebene Succession derselben in abstracto, noch nicht belehrt und beherrscht durch zahlreiche Erfahrungen, auch anders denkbar finde und nunmehr frage, weshalb sie (die Begebenheiten selbst) grade in dieser und keiner andern Ordnung aufeinander folgen, muss ich im Vorhergehenden den Grund des Folgenden suchen und so die Ordnung des objektiven Geschehens für notwendig erklären. Und hierdurch erhält diese Ordnung allerdings erst die Festigkeit und Sicherheit, die wir dem Naturlauf thatsächlich beilegen. Und auch Kant's Gedanken dürften erst von diesem Punkte aus im rechten Lichte erscheinen. — Eine Begebenheit kann im Verhältnisse zum Vorhergehenden „ihre bestimmte Zeitstelle . . . nur dadurch bekommen, dass im vorhergehenden Zustande etwas vorausgesetzt wird, worauf" die Begebenheit „jederzeit d. i. nach einer Regel" „unausbleiblich und nothwendig" folgt. Diese Bestimmung der Zeitstelle kann „nicht

von dem Verhältniss der Erscheinungen gegen die absolute Zeit entlehnt werden (denn die ist kein Gegenstand der Wahrnehmung)[42]), sondern umgekehrt, die Erscheinungen müssen einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen und dieselben in der Zeitordnung[43]) nothwendig machen, d. i. dasjenige, was da folgt oder geschieht, muss nach einer allgemeinen Regel auf das, was im vorigen Zustande enthalten war, folgen, woraus eine Reihe der Erscheinungen[44]) wird, die vermittelst des Verstandes eben dieselbe[45]) Ordnung und stetigen Zusammenhang in der Reihe möglicher Wahrnehmungen hervorbringt und nothwendig macht, als sie in der Form der innern Anschauung (der Zeit), darin alle [„möglichen"] Wahrnehmungen ihre Stelle haben müssten, a priori angetroffen wird" (III, S. 180, Z. 10 ff. 181, 6 ff.). — Indem also der Verstand[45]) nach dem Gesetze des Grundes oder der Causalität jeder Begebenheit ihre Zeitstelle bestimmt, oder vielmehr die Begebenheiten „einander ihre Stellen in der Zeit selbst bestimmen" lässt,

---

[42]) Vgl. III, S. 174 („die Zeit kann an sich selbst nicht wahrgenommen und in Beziehung auf sie gleichsam empirisch, was vorhergehe und was folge, am Objekte bestimmt werden"). 188 („Man kann .. die Zeit selbst nicht wahrnehmen, um daraus, dass Dinge in derselben Zeit gesetzt sind, abzunehmen, dass die Wahrnehmungen derselben einander wechselseitig folgen können"). 191, o. („weil die absolute Zeit kein Gegenstand der Wahrnehmung ist" etc.) und o. § 9, d. Text vor d. 12. Anm.

[43]) Vgl. o. d. Text vor d. 40. Anm. („nothwend. bestimmt .., welcher .. vorher, welcher nachher"). W. W. III, S. 180, Z. 15 ff. (ich kann „nicht die Reihe umkehren" etc.). 145 (das Schema der Quantität geht „auf die Zeitreihe", das der Relation auf die „Zeitordnung").

[44]) Obgleich die „Erscheinung" kein „Ding an sich selbst" ist (s. o. d. Text vor d. 35. 41. Anm.), so behält sie doch eine Beziehung zu diesem, da sie von blossem Scheine sehr wohl zu unterscheiden ist: s. III, S, 78. 55 f. („Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit — Empfindung — empirisch — Erscheinung"). Vgl. auch u. § 24.

[45]) Vgl. III, S. 180, Z. 25 ff.: „Wenn es ... ein nothwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit .... ist, dass die vorige Zeit die folgende nothwendig bestimmt (indem ich zur folgenden nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende), so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit" die der folgenden „nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Continuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen." S. 181, Z. 2 ff.: Der Verstand überträgt „die Zeitordnung auf die Erscheinungen ..., indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche [Stelle für jede Erscheinung] sie [die Zeitordnung] nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde."

entsteht ihm die „objektive Folge“ der Begebenheiten[46]), er leitet letztere mithin ab aus dem Gesetze des Grundes: und dieses Gesetz dürfte in diesem Zusammenhange für Kant nicht nur die Bedeutung haben, überhaupt eine objektive Erkenntniss des Geschehens zu ermöglichen[47]), sondern auch dazu dienen, die „bestimmte Zeitstelle“ einer Begebenheit, die Nicht-umkehrbarkeit[43]) der „objektiven Folge“ der Begebenheiten zu begreifen. Und ist das Gesetz des Grundes oder der Causalität das eigentliche Princip der Ordnung des Geschehens, so lässt sich auch sagen, dass der Verstand (in endgültiger und abschliessender Weise) durch dieses Gesetz eine „a priori bestimmte“ Zeitordnung herstellt, die „mit der Zeit selbst, die allen ihren Theilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommt“[45]), dass er schliesslich durch dieses Gesetz auf rein begrifflichem Gebiet ein stetiges, nicht-umkehrbares Nacheinander „möglicher Wahrnehmungen hervorbringt,“ das mit dem anschaulichen Nacheinander der Zeitvorstellung übereinstimmt[48]). Dann liegt es aber auch nahe, dass der Verstand, um

---

[46]) Vgl. o. die Worte: „woraus eine Reihe der Erscheinungen wird“. Von dieser „Reihe der Erscheinungen“ d. i. von der „objektiven Folge“ der Begebenheiten (s. o. 43. Anm. und d. Text nach d. 37. Anm.) ist dann „abzuleiten“ die „subjektive Folge der Apprehension“; die „Reihe der Erscheinungen“ „bringt hervor“ zunächst mittelst der Sinne (vgl. o. 44. Anm.) die subjektive Reihe der Wahrnehmungen und sodann „vermittelst des Verstandes“ (der seinerseits von dieser subjektiven Reihe als einer nicht-umkehrbaren ausgeht) „eben dieselbe Ordnung“ etc.

[47]) S. o. d. Text zwischen d. 37. u. 42. Anm. Dass zu obigem Zwecke die causale Verknüpfung der Begebenheiten selbst nicht durchaus nothwendig ist, kommt eigentlich schon darin zur Geltung, dass Kant ja selbst (o. nach d. 37. Anm.) von der „subjectiven Folge der Apprehension“ unmittelbar zur „objektiven Folge der Erscheinungen“ übergeht, ohne noch diese Erscheinungen causal mit einander verknüpft zu haben, und dass er selbst ausdrücklich sagt, die in der nicht-umkehrbaren Ordnung der Wahrnehmungen liegende Nöthigung sei es „eigentlich . ., was die Vorstellung einer Succession im Objekt allererst möglich macht“ (s. o. d. Text nach d. 40. Anm.).

[48]) Auch das letztere Nacheinander ist nicht-umkehrbar, indem ich zur folgenden Zeit „nicht anders gelangen kann, als durch die vorhergehende“ (s. o. 45. Anm.). Nur wird man aus obiger Übereinstimmung schliessen müssen, dass die Zeit- (und entsprechend die Raum-) Anschauung kein besonderes Apriori neben den Kategorien, sondern durch letztere erst ausgebildet ist. Zu dieser Ausbildung werden nun allerdings schon abstractere Kategorien beigetragen haben (s. o. § 4, d. Text nach d. 27. u. vor d. 76. Anm.); aber erst der Begriff des Grundes resp. der Causalität (besonders im Unterschied von der Wechselwirkung) wird, da er der eigentliche, in sich lebendige Quell und Ur-

der nicht-umkehrbaren „subjektiven Folge“ von Wahrnehmungen innerhalb der Zeitanschauung eine entsprechende „objektive Folge“ von Begebenheiten gegenüber zu stellen, sich (schliesslich) desjenigen Begriffs bedienen müsse, der das eigentliche und letzte Princip des objektiven Nacheinander, der objektiven Ordnung der Begebenheiten ist. Denn auch ein reicheres und entwickelteres Kategoriensystem, als das Kantische ist[49]), wird doch stets die concreteren Begriffe für die angemessneren und tiefer gehenden erklären und so erst im Causalitätsbegriffe die selbständige Objektivität der auf einander folgenden Begebenheiten völlig gesichert und begreiflich finden.

Aber wie kann diese Aufeinanderfolge durch das Causalitätsgesetz begriffen werden, wenn die Ursache und die Wirkung gar nicht im Verhältniss des Nacheinander stehen, sondern, wie oben behauptet wurde, die wirkende Ursache während des Auftretens der Wirkung thätig ist? Oder war Letzteres falsch?

2. Die Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung und das Nacheinander des Weltgeschehens.

Auch Kant lehrt, dass „Ursache und Wirkung zugleich sein“ können. Ja, „der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur ist mit ihren Wirkungen zugleich, und die Zeitfolge der letzteren wird nur dadurch veranlasst, dass die Ursache ihre ganze Wirkung nicht in einem Augenblicke verrichten kann[50]). Aber in dem Augenblicke, da sie [die Wirkung] zuerst entsteht, ist sie mit der Causalität [mit dem Wirken] ihrer Ursache jederzeit zugleich, weil, wenn jene [die „Causalität“] einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, diese [die Wirkung] gar nicht entstanden wäre. Hier muss man wohl bemerken, dass es auf die Ordnung der Zeit, und nicht den Ablauf derselben angesehen sei; das Verhältniss bleibt, wenn gleich keine Zeit verlaufen ist. Die Zeit zwischen der Causalität

---

sprung des in der Zeit angeschauten, nicht-umkehrbaren Fortschreitens ist, diese Ausbildung zum Abschluss gebracht haben. Vgl. u. § 23.

49) Bei der Armuth seiner Kategorientafel ist es begreiflich, dass Kant den Unterschied zwischen dem Übergehen zu einem objektiven Geschehen (als zu einem Faktum) und dem Begreifen dieses Geschehens von vornherein vernachlässigt.

50) Vgl. III, S. 183, Z. 15 f.: Die „Zeitfolge“ ist das „einzige empirische Kriterium der Wirkung, in Beziehung auf die Causalität der Ursache, die vorhergeht.“

der Ursache und deren unmittelbaren Wirkung kann verschwindend (sie also zugleich) sein; aber das Verhältniss der einen zur anderen bleibt doch immer der Zeit nach[51]) bestimmbar“ (III, S. 182 f.).

Es ist also vielmehr die Gesammtheit der „wirkenden Ursachen in der Natur . . mit ihren Wirkungen zugleich“, da dies die Wirkung „mit der Causalität ihrer Ursache jederzeit“ ist. Die von Kant sonst versuchte Verflachung des Causalitätsgesetzes durch die Zeitvorstellung[52]) ist also in Wahrheit nicht durchführbar; es ist nicht wahr, dass, „wenn ich die Zeit weglasse, in der etwas auf etwas Anderes nach einer Regel folgt“, Ursache und Wirkung „in der reinen Kategorie . . . . . . gar nicht von einander unterschieden werden können“ (s. III, S. 213, m.). Der Causalitätsbegriff dient dazu, die eingetretene Veränderung einer (in sich leblosen) Substanz begreiflich zu machen, und diese Veränderung kann allerdings nur in Beziehung auf das Vorhergehende, also nur im Nacheinander constatirt werden: wirkende Ursache und Wirkung aber sind absolut gleichzeitig, die wirkende Ursache ist nur das logische Prius der Wirkung, und die Wirkung folgt zeitlos dem Wirken der Ursache: sie „folgt“ nur in dem Sinne, in dem z. B. die Eigenschaften des Kreises aus dem Wesen desselben „folgen“, obwohl doch der Kreis und sein Wesen ohne diese Eigenschaften überhaupt nicht existiren können. Und wäre dieses zeitlose Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht denkbar, wären Ursache und Wirkung „in der reinen Kategorie“ wirklich nicht zu unterscheiden, so würde diese Kategorie, ihres wesentlichsten Gehaltes beraubt, überhaupt nicht existiren.

---

[51]) Vgl. III, S. 183, Z. 10 ff. („Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung“): s. u. d. Text nach d. 53. Anm.

[52]) Vgl. III, S. 123 ff. 126 ff. 141 ff. (Die Kategorien sind in ihrem „Gebrauche restringirt“ auf die Schemata, d. i. auf „transscendentale Zeitbestimmungen“). 144 ff. („Das Schema der Ursache und der Causalität eines Dinges überhaupt ist das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession“ etc.) 151 f. 168 f. (Die „Analogien der Erfahrung“ gelten „nicht als Grundsätze des transscendentalen, sondern blos des empirischen Verstandesgebrauchs“ und können „auch nur als solche bewiesen werden“, sodass die Erscheinung „nicht unter die Kategorien schlechthin, sondern nur unter ihre Schemata“ zu subsumiren sind. Wir werden uns daher „in dem Grundsatze selbst zwar der Kategorie bedienen, in der . . Anwendung auf Erscheinungen“ aber ihr das Schema „als restringirende Bedingung“ zur Seite setzen). IV, S. 58 ff. S. auch o. 51. Anm. nebst zugehör. Texte.

Denn dass die Zeit zwischen dem Wirken der Ursache und ihrer Wirkung „verschwindend", beide „also zugleich" seien[53]), ist nichts als ein sinnloser Versuch, der entstandenen Schwierigkeit mittelst eines fliessenden Begriffes zu entgehen. — Wenn ich eine Kugel, exemplificirt Kant, „die auf einem ausgestopften Kissen liegt und ein Grübchen darin drückt, als Ursache betrachte, so ist sie mit der Wirkung zugleich. Allein ich unterscheide doch beide durch die Zeitverhältnisse der dynamischen Verknüpfung beider" (III, S. 183, o.). Eine „dynamische Verknüpfung" ist hier allerdings vorhanden, auch ein „Zeitverhältniss", aber lediglich des Zugleichseins, nicht des Nacheinander, auch nicht eines verschwindend kleinen Nacheinander. Ist nämlich die Kugel an einem Faden so über dem Kissen aufgehängt, dass sie letzteres eben berührt, und wird der Faden unmittelbar vor dem ausdehnungslosen Zeitpunkte $t = o$ durchschnitten, so hat für jeden noch so kleinen Werth von t die Kugel bereits das Kissen etwas eingedrückt, sodass es unmittelbar nach dem Duchschnittensein des Fadens keine noch so kleine Zeit (auch keine „unendlich kleine" Zeit) giebt, in der die Schwere (als wirkende Kraft) an der Kugel zöge, die Wirkung aber (das Fallen der Kugel und Eingedrücktwerden des Kissens) noch fehlte[54]). Denn dass die Schwere etwa im Momente $t = o$ wirke, die Wirkung aber erst nach

---

[53]) Vgl. I, S. 92, m. 123, u. („unendlich klein . . wie nichts zu rechnen"). 136, u. („Kraft, die der Körper hat, wenn er ruhet, d. i. die er mit unendlich kleiner Geschwindigkeit hat"). 150, m. („Ein Körper . ., dessen Geschw. unendlich klein ist, bewegt sich eigentlich gar nicht"). 160, m. II, S. 22 f. 72, u. (Es muss die „Kraft", die die Schwere „im Anfangsaugenblicke oder in Ruhe ausübt, gegen die, welche sie in einer Zeit mittheilt, unendlich klein sein"). IV, S. 374 ff. 396, u. („Berührung als eine unendlich kleine Entfernung — keine wirkliche Entfernung — nur unter der Idee einer unendlich kleinen Entfernung anschaulich"). 414 f. (Es findet, „wenn wir, wie es wirklich geschieht, die Materie als stetige Grösse denken, ganz und gar keine Entfernung der unmittelbar zurückstossenden Theile statt . . . . Nun können sich aber Materien ausdehnen, oder zusammengedrückt werden . ., und da stellt man sich eine Entfernung ihrer nächsten Theile vor, die da wachsen und abnehmen könne. Weil aber die nächsten Theile einer stetigen Materie einander berühren, sie mag nun weiter ausgedehnt oder zusammengedrückt sein, so denkt man sich jene Entfernungen von einander als unendlich klein . . . . . Der unendlich kleine Zwischenraum ist aber von der Berührung gar nicht unterschieden, also nur die Idee vom Raume". „Räume, die man sich zwischen Theilen denkt, die einander dennoch unmittelbar berühren, und deren Entfernung eben darum unendlich klein genannt werden muss, damit sie von aller wirklichen Entfernung unterschieden werde" etc.). 445, u. 448 f. 506, m. S. auch o. § 9, 20. ff. Anm. nebst zugehör. Texte.

diesem Momente eintrete (indem für $t = o$ sowohl die von der Kugel durchfallene Strecke als ihre Geschwindigkeit $= o$ ist)[54]), ist damit unverträglich, dass der ausdehnungslose Zeitpunkt $t = o$ überhaupt kein „In" hat, sondern lediglich mathematische Grenze zwischen dem Durchschnittensein des Fadens und dem beginnenden Fallen der Kugel ist. — Man spricht ja allerdings davon, das ein sich bewegender Körper oder Punkt „in" einem bestimmten Momente t einen bestimmten Ort einnehme, oder eine bestimmte Geschwindigkeit habe, oder unter der Einwirkung einer bestimmten Kraft[55]) stehe. Aber das ist nur Bequemlichkeit des Ausdrucks. Statt z. B. zu sagen: die Geschwindigkeit eines sich bewegenden Punktes ist bis zum Zeitpunkte t (oder am Ende von t Secunden) gewachsen (resp. hat abgenommen) bis zum Werthe v, sagt man kürzer: die Geschwindigkeit des Punktes „im" Zeitpunkte t ist v. Oder hat es Sinn, dass in der mathematischen Linie, die sich als Grenze zwischen zwei in einer Fläche unmittelbar zusammenstossenden Farben hinzieht, die eine dieser Farben sei? Warum nicht die andere? Oder sind beide in ihr, oder keine von beiden? Aber die Farben stossen ja unmittelbar zusammen, bleiben also einerseits ausser einander, und haben andrerseits nichts Farbloses zwischen sich! Die Wahrheit ist, dass eine blosse Grenze kein Selbst ist, kein In besitzt, dass desshalb die Frage, was in ihr sei, von vornherein sinnlos ist. — Es ist also auch sinnlos, dass in dem ansdehnungslosen Zeitpunkte $t = o$ die Schwere an der Kugel wirke, d. i. dass die wirkende Ursache auch nur um eine „unendlich kleine" Zeit der Wirkung vorangehe. Und dies dürfte noch deutlicher werden, wenn wir einen materiellen Punkt[56]) so auf einer Geraden sich bewegen lassen, dass sein jeweiliger Abstand x von einem festen Punkte der Geraden durch $x = at - a \sin t$ bestimmt ist. Es verschwinden dann für $t = 0$ nicht nur x und die Geschwindigkeit $v = a - a \cos t$, sondern zugleich auch die wirkende Kraft $\varphi = a \sin t$, und dennoch besitzen für jeden noch so kleinen Werth von t nicht nur φ, sondern auch v und x bereits einen von Null verschiedenen Werth.

---

[54]) Fehlte das Kissen und bewegte sich die Kugel in „freiem Fall", so geschähe dies bekanntlich nach den Gesetzen: $v = gt$, $x = \frac{1}{2}gt^2$.

[55]) Namentlich wenn die Kraft und Geschwindigkeit ebenfalls, wie der Ort, Funktionen der Zeit sind. Vgl. o. § 4, d. Text vor u. nach d. 54. Anm.

[56]) Er habe, damit wir bequem von der wirkenden Kraft sprechen können, die Masse 1.

Aus diesem Beispiele (wie auch aus anderen) ist zugleich ersichtlich, dass auch zwischen dem Anfangen einer Geschwindigkeit und dem Anfange der zugehörigen Bewegung schlechthin keine Zeit liegt: denn für jeden noch so kleinen Werth von v ist auch schon x grösser als Null[57]); es giebt also keine Zeit, während welcher zwar Geschwindigkeit vorhanden wäre, aber keine Bewegung[58]). Nun ist aber die Geschwindigkeit der immanente Grund der Bewegung, und somit wäre sogar im Nacheinander (was doch die Bewegung ist) der Grund mit seinem Begründeten ebenso zugleich, wie das Wesen des Kreises mit den aus ihm folgenden Eigenschaften?

Es ist freilich wahr, wenn bei einem sich bewegenden materiellen Punkte bis zum ausdehnungslosen Zeitpunkte t die Geschwindigkeit bis v wächst und nach t keine beschleunigende Kraft wirkt[59]), so kann sich der Punkt nur nach t wirklich mit der Geschwindigkeit v bewegen[60]). Aber das widerspricht Obigem durchaus nicht. Denn es liegt hier erstens zwischen dem Bis-v-wachsen der Geschwindigkeit

---

[57]) Dies ist unmittelbar aus den Gleichungen $x = at - a \sin t$ und $v = a - a \cos t$ zu ersehen. Man kann aber auch t aus diesen Gleichungen eliminiren und dadurch x direkt als Funktion von v erhalten. Sehr einfach macht sich Letzteres beim „freien Fall", wo aus $v=gt$ und $x={}^1/_2 g t^2$ folgt, das $x=v^2:2g$ ist.

[58]) Dass ein aufgehängter oder auf einer Unterlage liegender Körper zwar Geschwindigkeit besitze, als blosse Tendenz zu fallen, aber nicht fallen könne, wird man nicht sagen dürfen. Der Begriff der Geschwindigkeit dient zur Befestigung und Vertiefung des Begriffs der Bewegung (s. o. § 4, 57. Anm. nebst zugehör. Texte), und daher haben wir, von Geschwindigkeit als einem inneren Zustande einer materiellen Substanz zu sprechen, nur dann Veranlassung, wenn sie in Bewegung ist. Wenn mithin an einer Substanz A zwei gleiche, aber entgegengesetzt gerichtete Kräfte k und k' angreifen, so bleibt nicht deshalb jede Bewegung aus, weil die in A von k und k' bewirkten Gewindigkeiten einander aufhöben (die sind vielmehr gar nicht vorauszusetzen, da keine Bewegung vorhanden ist), sondern weil schon k und k' einander das Gleichgewicht halten. Allerdings aber wird sich das Einwirken von k und k' auf A vom Nichteinwirken durch irgend eine in A hervorgerufene Veränderung (X) unterscheiden müssen: s. u. d. Text zur 84. ff. Anm.

[59]) Wirkt nach t aber beschleunigende Kraft am Punkte, so bedeutet die bis t auftretende Geschwindigkeit v nur, dass sich der Punkt nach t mit dieser Geschwindigkeit v bewegen würde, wenn nach t keine Kraft wirkte. Auf Grund dieses Begriffes kann dann mittelst des Unendlich-kleinen, das hier (zum Erfassen des stetig Veränderlichen) als zum Null-werden bestimmtes Sehr-kleines durchaus am Platze ist, die wirkliche Bewegung nach t berechnet werden.

[60]) Ebenso hat, wenn die an einem beweglichen Punkte wirkende Kraft bis zum Zeitpunkte t wächst resp. abnimmt bis zum Werthe φ, dies nur den Sinn, dass die Kraft nach t mit der Intensität φ wirkt oder wirken würde, wenn sie nach t constant wäre.

und dem Realisirtwerden derselben in der Bewegung nach *t* schlechthin keine Zeit, da *t* ausdehnungslos, blosse Grenze ist und daher das Ende des vor und der Anfang des nach *t* Geschehenden mit *t* selbst in Einen absolut ausdehnungslosen Punkt zusammenfällt. Und zweitens ist, solange sich die Geschwindigkeit *v* nach *t* erhält, diese fortwährend mit der aus ihr folgenden Bewegung zugleich. Und drittens würde der materielle Punkt, wenn er die Geschwindigkeit *v*, sie plötzlich verlierend, nur bis zum Zeitpunkte *t'* besässe, nach *t'* also keine Geschwindigkeit mehr hätte, sich nach *t'* auch nicht mehr bewegen, sodass seine Bewegung nicht das Mindeste länger dauert, als seine Geschwindigkeit.

Hier ist das Erhaltenbleiben der Geschwindigkeit *v* nach *t* das Entscheidende. Verschwände das bis *t* entstehende *v* sofort wieder, so könnte man auch nicht sagen, dass es nach *t* zur Realisirung komme[61]). — Nun erhält sich, wenn nach *t* eine Kraft am beweglichen Punkte wirkt, die Geschwindigkeit *v* allerdings insofern nicht, als sie durch die wirkende Kraft an Intensität zu- resp. abnimmt. Aber das bis *t* entstehende *v* bleibt für die nach *t* wirkende Kraft doch gleichsam das Substrat, an dem sie ihre Änderungen vornimmt, und insofern erhält sich *v* nach *t* dennoch: wäre *v* nach t einfach verschwunden, so wäre nach *t* nur diejenige Geschwindigkeit vorhanden, welche die nach *t* wirkende Kraft für sich und (in der Produktion von Geschwindigkeit) von vorn anfangend hervorzubringen vermag. — Und auch das vor *t* liegende Entstehen von *v* vollzog sich nur durch das Conservirt- und Summirtwerden der von der beschleunigenden Kraft vor *t* allmählich erzeugten Geschwindigkeitselemente.

Dieses Erhaltenbleiben der Geschwindigkeit und überhaupt des von der wirkenden Kraft jeweilig hervorgebrachten Zustandes einer materiellen Substanz ist in der That, bei der Beharrlichkeit und Leblosigkeit derselben, auch gar nicht anders zu erwarten[62]). Und andererseits wäre ohne diesen conservativen Charakter, ohne dieses Trägheitsgesetz der materiellen Substanzen ganz unbegreiflich, dass man, trotz der durchgehenden und völligen Gleichzeitigkeit von Grund und Folge und von Wirkung und wirkender

---

[61]) Und da dies auch in *t* und vor *t* nicht der Fall ist, so träte *v* überhaupt nicht in die Erscheinung, und es wäre dann auch keine Veranlassung, es vorauszusetzen: vgl. d. im Text Folgende und o. 58. Anm.

[62]) S. o. 25. Anm. nebst zugehör. Texte und § 9, d. Text zur 15. ff. Anm. und u. 88. Anm.

Ursache, für den neu eingetretenen Zustand einer Substanz den Grund immer noch in der diesem Zustande vorangehenden Zeit zu suchen hat[63]).

Denn verschwände die Wirkung mit dem Wirken der Ursache sofort und immer wieder, so wäre jeder Zustand nur die Folge der während seines Bestehens wirkenden Ursache, nicht zugleich der Vergangenheit. Sind die materiellen Substanzen aber jenem Trägheitsgesetze unterworfen, so kommt nicht nur in derjenigen Substanz, auf die eingewirkt wird, sondern auch im Wirken jeder einwirkenden Substanz die Vergangenheit zur Geltung. Denn erstere Substanz (A) enthält schon nach Obigem in einem bis zum Zeitpunkte t entstehenden Zustande ausser der Einwirkung unmittelbar vor t auch alle früheren: dieser Zustand ist die algebraische Summe aller Einwirkungen, die in der Zeit von t an weiter und weiter rückwärts (schliesslich ins Unendliche der Vergangenheit rückwärts) liegen. Und was die auf A einwirkenden Substanzen betrifft, so ist zunächst Folgendes zu beachten. — Mit welcher Intensität eine Substanz B auf eine andere A in jedem einzelnen Falle einwirkt, kann seinen Grund nur haben entweder im Wesen von B, oder im jeweiligen Zustande von B (mit Einschluss des Verhältnisses von B zu A und dessen jeweiligem Zustande), oder im Wesen und Zustande von B zugleich. Von diesen drei Möglichkeiten aber kann bei materiellen d. i. leblosen Substanzen nur die zweite und dritte in Betracht kommen[64]). — Daher ist, da beim Gelten jenes Trägheitsgesetzes der bis zum Momente t entstehende

---

[63]) Vgl. o. d. Text vor d. 3. und nach d. 23. Anm.

[64]) So ist das Wirken nach dem Newton'schen Gravitationsgesetze abhängig vom jeweiligen Abstande, also vom räumlichen Verhältnisse der betreffenden Massen (der Abstand aber von den vorangegangenen Bewegungen und Geschwindigkeiten). Carl Neumann, Der gegenwärtige Standpunkt der mathematischen Physik, Tübingen 1865, S. 25 ff.: „Will man . . die eigenthümlichen Wirkungen, welche irgend zwei Körper, je nach ihren augenblicklichen elektrischen oder magnetischen Zuständen, auf einander ausüben, erklären, so muss man für das Gesetz, nach welchem zwei . . Elektricitäts-Theilchen auf einander wirken, . . von der Vorstellung ausgehen, dass die Anziehungskraft, welche zwei solche Theilchen auf einander ausüben, durch ihre gegenseitige Entfernung noch nicht völlig bestimmt ist, sondern wesentlich abhängt von ihren augenblicklichen Bewegungszuständen“: ob sie sich „in Ruhe oder in Bewegung befinden“, welche „Bewegungs-Richtungen“ sie besitzen, ob sie sich „gleich schnell oder mit verschiedener Schnelligkeit . . fortbewegen“. Derselbe, Die elektrischen Kräfte, Leipzig 1873 u. A. — Zur gleichzeitigen Abhängigkeit des Wirkens vom Wesen der wirkenden Substanz s. u. d. Text nach d. 76. Anm.

Zustand von *B* (eben so wohl als von *A*) durch das gesammte Geschehen vor *t* bedingt ist, auch das Einwirken von *B* auf *A* unmittelbar[65]) vor *t* abhängig von der gesammten vor *t* liegenden Vergangenheit, und Entsprechendes ist der Fall bei allen anderen auf *A* einwirkenden Substanzen. Um so mehr aber macht sich in dem bis *t* auftretenden Zustande von *A*, unbeschadet der völligen Gleichzeitigkeit der Wirkung mit der wirkenden Ursache und der Folge mit ihrem Grunde, die Vergangenheit geltend.

Und so ist es denn das Princip der Causalität, das mittelst des Trägheitsgesetzes im gesammten Naturgeschehen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in unwandelbar fester Ordnung der Begebenheiten mit einander verknüpft. Wie der gegenwärtige Zustand der materiellen Welt die Folge der ereignissvollen Vergangenheit ist, so ist er seinerseits die Grundlage immer neuer zukünftiger Wandlungen: die aus den verschieden gerichteten Geschwindigkeiten hervorgehenden Abstandsänderungen haben sofort Änderungen der gegenseitigen Einwirkung[66]) zur Folge, und aus letzteren hinwiederum gehen unmittelbar Änderungen der Geschwindigkeitsproduktion hervor, sodass fortwährend das jeweilig Gewirkte immer wieder zu neuem, verändertem Wirken führt und so aus der Gleichzeitigkeit des Wirkens mit seinem Gewirkten das ruhelose Nacheinander der veränderlichen Zustände stetig entspringt[67]).

Aber müssen denn alle materiellen Substanzen unter dem Causalitätsgesetze stehen? Müssen sie alle fähig sein, auf andere einzuwirken, müssen sie alle offen und zugänglich sein für die Einwirkungen anderer, müssen sie also alle activ und passiv zugleich sich verhalten können?

C. Vertiefung des Substanzbegriffs durch Causalität und Wechselwirkung.

Von materiellen Substanzen, die nicht zu wirken vermöchten, weder auf unsere Sinne noch auf andere Substanzen oder Substanzencomplexe, würden wir weder durch unmittelbare Wahrnehmung noch sonstwie etwas wissen: sie würden für uns nicht da sein. Und Substanzen, auf die nicht gewirkt werden könnte, die also keiner veränderlichen Zustände fähig wären, kennen wir ebenfalls nicht[68]).

---

[65]) Vom früheren Einwirken des *B* auf *A* gilt natürlich Entsprechendes.
[66]) S. o. 64. Anm. und u. 79. Anm.
[67]) Vgl. o. d. Text nach d. 49. und vor d. 24. Anm.

Überdiess aber dürfte obiges Princip der Causalität eine wesentliche Vertiefung überhaupt des Begriffs der materiellen, ja aller endlichen Substanzen enthalten, eine Vertiefung, die eigentlich schon damit gegeben ist, dass in jenem Princip der *a* priori bedingte, zum Wesen des Erkenntnissvermögens selbst gehörige Fortschritt von der Kategorie der Substanz zur Kategorie der Causalität zur Geltung kommt[69]). — Auch ist die einfache Substanz, da in ihr die Einheit des „Dinges" am schärfsten zum Ausdruck kommt[70]), vor allen anderen Dingen Grund und Träger nicht nur ihrer wesentlichen Eigenschaften, sondern auch ihrer veränderlichen Zustände. Und daher wird einerseits eine Änderung ihres jeweiligen Zustandes nicht wie von Aussen, mit Umgehung ihres eigensten, innersten Wesens, ihr zufliegen können, sondern aus dem innersten Kern- und Mittelpunkte ihres substanziellen Seins hervorgehen müssen. Und aus diesem Kernpunkte wird sie andererseits auch die Fähigkeit und Kraft, auf andere Substanzen einzuwirken, schöpfen müssen, nicht etwa aus ihrem jeweiligen Zustande und Verhältnisse zu letzteren. Denn dieser Zustand und dieses Verhältniss sind, wenn sie als bloss oberflächliche und äusserliche Beziehung angesehen werden, an und für sich selbst überhaupt halt- und kraftlos: in Wahrheit aber weisen sie zurück auf die einfache Substanz als ihren Grund und Träger, können also auch nur mittelst dieser ihrer Grundlage, nur in derselben ihre Bedeutung haben für die Intensität[71]), mit der die einfache Substanz auf andere Substanzen einwirkt. — Auch wäre dieses Einwirken selbst ganz unverständlich, wäre es nicht eine zum innersten Wesen der auf einander wirkenden Substanzen gehörige Bestimmung. Denn dass die Substanz *B* in einer anderen, von ihr selbst doch unabhängigen Substanz *A* eine Veränderung hervorbringt, ist auf alle Fälle eine actio in distans rein begrifflicher Art: *A* und *B* mögen einander räumlich noch so nahe liegen, begrifflich sind sie, als von einander unabhängig, schlechthin

---

[68]) Vgl. Platon, Soph. p. 247 D ff.: λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰςάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι. τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζων τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις. Zeller, Die Philosophie der Griechen etc. 3. Aufl. IIa, S. 575 ff. u. A.

[69]) S. o. d. Text zwischen d. 27. u. 33. Anm. und m. Schr. d. Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 124 ff.

[70]) Vgl. o. § 9, 27. Anm. nebst zugehör. Texte.

[71]) S. o. 64. Anm. nebst zugehör. Texte und u. 79. Anm.

von einander getrennt; und würde diese Unabhängigkeit wirklich ernst genommen und streng festgehalten, so wäre das Einwirken von *B* auf *A* durch das begriffliche Verhältniss beider wunderbarer, als es durch das Grösser-und-grösser-werden ihres räumlichen Abstandes nur je werden kann. Ist jene Unabhängigkeit aber genau auf das Mass zu reduciren, wie es eben im Begriffe der Causalität gegeben ist[72]), und gehört diese Causalität zum eigensten Wesen der Substanzen *B* und *A*, so kann, da der Causalitätsbegriff Kategorie ist, von einer zurückbleibenden Schwierigkeit keine Rede sein. — Eine Beschränkung aber der gegenseitigen Unabhängigkeit der auf einander einwirkenden Substanzen ist um so zulässiger, als diese Unabhängigkeit ja eigentlich schon von vornherein keine absolute war, indem alle endlichen Substanzen die Eine absolute Substanz zur gemeinsamen Grundlage hatten[73]). Und eben diese Eine Grundlage, die als solche doch nothwendig alle endlichen Substanzen in Beziehung zu einander setzt, dürfte gradezu fordern, dass nicht nur alle materiellen, sondern überhaupt alle endlichen Substanzen gegenseitiger Einwirkung fähig und zugänglich seien. Für den Fall also, dass es Substanzen geben sollte, zu deren Wesen das Vermögen spontaner Zustandsänderung[74]) gehörte, würde doch jede dieser Substanzen durch die Gemeinsamkeit des Einen Urgrundes nicht nur zum Einwirken auf die anderen endlichen Substanzen befähigt, sondern auch selbst solchen Einwirkungen von Aussen unterworfen sein, sodass in ihren Zustandsänderungen zwischen dem spontan und dem von Aussen Hervorgerufenen zu unterscheiden wäre. Und so dürfte denn die Vertiefung durch den Causalitäts- und Kraftbegriff nothwendig zum Wesen der endlichen Substanzen überhaupt[75]) gehören.

Aber dürfen diese Substanzen denn nach dieser Beschränkung ihrer gegenseitigen Unabhängigkeit noch als „Substanzen", als

[72]) Damit nämlich *B* auf *A* einwirken könne, muss *B* ein Anderes sein als *A*; insofern *B* aber, als einwirkend, in *A* mächtig ist, ist es vielmehr Eins mit *A*.

[73]) S. o. § 9, d. Text zwischen d. 15. u. 16. Anm.

[74]) S. o. d. Text zur 24. f. Anm. und u. § 11 ff.

[75]) Von einer Vertiefung des Begriffs der absoluten Substanz durch den Causalitätsbegriff kann insofern keine Rede sein, als es schlechthin sinnlos sein würde, dass das Eine Unbedingte, absolut nothwendig und unveränderlich wie es ist, unter dem Causalitätsgesetze stehen sollte, das doch mehrere (also endliche) Substanzen und Veränderlichkeit dieser Substanzen zur Voraussetzung hat. Vgl. aber u. d. Text nach d. 91. Anm.

selbständig bezeichnet werden? Zwar hat ihre gegenseitige Einwirkung keine Veränderung ihrer Wesen, sondern nur ihrer Zustände zur Folge. Auch wird dadurch, dass das Wesen einer endlichen Substanz durch die Fähigkeit nach Aussen zu wirken, durch den Kraftbegriff vertieft wird, ihre Selbständigkeit wohl eher gehoben als beeinträchtigt. Aber damit ist doch zugleich auch das passive Moment, für Einwirkungen von Aussen offen zu sein, in dieses Wesen aufgenommen, und dieses passive Verhalten ist doch sicher das Gegentheil von Selbständigkeit!

Durchaus nicht! Denn ein blos einseitiges Einwirken einer Substanz *B* auf eine Substanz *A*, wobei *B* blos activ und *A* blos passiv sich verhielte, giebt es in Wirklichkeit gar nicht und kann es nach dem Begriffe der einfachen Substanz als des schlechthin in sich einheitlichen Grundes und Trägers ihrer Eigenschaften nicht geben[76]. Alle Einwirkung ist in Wahrheit vielmehr Wechselwirkung: und diese Wechselwirkung ist nicht so zu verstehen, als wirke *B* auf *A* und auch *A* auf *B*, sondern diese beiden Wirkungen sind lediglich einseitige Auffassungen der Einen Wechselwirkung von *A* und *B*, indem die Einwirkung von *B* auf *A* unmittelbar an sich selbst die Einwirkung von *A* auf *B* ist, sodass jede der beiden Substanzen in einem und demselben Acte activ und passiv zugleich ist[76]. — Auch behaupten die in Wechselwirkung stehenden Substanzen ihre Selbständigkeit dadurch, dass sie sich, wie wir nothwendig werden annehmen müssen, ihrem eignen Wesen gemäss den Erfolg ihrer Wechselwirkung bestimmen. Wie nämlich, wenn zwei Körper von verschiedener Masse nach dem Newton'schen Gravitationsgesetze sich anziehen, die zwischen ihnen thätige Kraft zwar nur Eine ist, die aus dieser Kraft erfolgende Beschleunigung der Geschwindigkeit des einen Körpers aber (wegen der Verschiedenheit der Masse) eine andere ist, als die des anderen, so wird auch der Erfolg der Einen Wechselwirkung zweier einfachen Substanzen an der einen ein anderer sein müssen, als an der anderen, wenn sie von verschiedenem Wesen sind (wenn die eine z. B. materieller, die andere immaterieller Art wäre)[77]. Und wie hier die beiden in Wechselwirkung stehenden Substanzen gegen einander jede ihr eignes Wesen behaupten würde, so werden auch zwei Substanzen

---

[76]) S. o. d. Text nach d. 69. Anm. und m. Log. § 82 ff. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 151 f. 154. 156 f. 217.

[77]) Vgl. u. § 13, C, 3 und § 25.

derselben Art dem Einen (nunmehro dynamisch in sich verknüpften und gefestigten)[78]) Weltganzen gegenüber ihr bestimmtes (von wirklichen oder denkbaren Substanzen anderer Art doch verschiedenes) Wesen dadurch zur Geltung bringen, dass sie die aus ihrer Wechselwirkung hervorgehenden Erscheinungen in ganz bestimmter Weise gestalten. Es wird also, wenn z. B. zwei gleichartige materielle Substanzen[79]) auf einander wirken, ganz von ihrem bestimmten Wesen abhängen, ob und wie ihre Wechselwirkung sie einander zu nähern, oder von einander zu entfernen sucht, d. i. ob sie sich anziehen, oder abstossen, und nach welchem Gesetze sie sich anziehen oder abstossen[79]).

Und nur durch diese Selbständigkeit der kraftbegabten einfachen Substanzen und die daraus folgende Verschiedenartigkeit ihrer Wechselwirkung ist die gegebene Welt begreiflich. Wirkten z. B. blos anziehende Kräfte, so läge es nahe mit Kant zu schliessen, dass sich die Theile der Materie „ohne Hinderniss einander nähern und den Raum", den die Materie einnimmt, verringern würden, und dass diese gegenseitige Annäherung, da keine zurückstossende Kraft entgegenwirkte, sich so lange fortsetzen würde, „bis gar keine Entfernung zwischen ihnen angetroffen würde, d. i. sie würden in einen mathematischen Punkt zusammenfliesen[80]), und der Raum würde leer,

[78]) Vgl. Kant's W. W. III, S. 187, u. 189, u. 192, u.

[79]) Ob die einfachen Substanzen der materiellen Welt in verschiedene Arten (etwa in Eisen-, Silbermonaden etc., oder doch wenigstens in Körper- und Äthermonaden) zerfallen, lässt sich nach dem gegenwärtigen Stande der Naturwissenschaft schwerlich entscheiden. Das oben Gesagte würde aber auch noch Geltung haben, wenn alle materiellen Substanzen von gleichem Wesen wären und die von der Wirklichkeit unzweifelhaft geforderte Unterscheidung zwischen gegenseitiger Abstossung und Anziehung dieser Substanzen etwa darauf hinauskommen sollte, dass die ihre Wechselwirkung darstellende Funktion des Abstandes für sehr kleine Abstände positive, für grössere Abstände aber negative Werthe ergäbe. Denn diese Funktion würde doch zum Wesen der materiellen Substanzen gehören, durch ihr Wesen würde also bestimmt sein, ob sie sich abstossen oder anziehen (womit natürlich der mitbestimmende Einfluss ihres Abstandes nicht geleugnet, sondern anerkannt wird: s. o. d. Text vor d. 64. 71. Anm.).

[80]) Vgl. auch W. W. I, S. 460, 15 („posita sola vi . . . . . . attrahente colligatio quidem, non vero extensio definita"). Der Begriff der Einfachheit der materiellen Substanzen würde durch das „Zusammenfliessen" derselben in einen mathematischen Punkt nicht gefährdet werden: sie wären zwar nicht mehr räumlich, aber doch begrifflich von einander zu unterscheiden, indem sie nach ihrem „Zusammenfliessen" genau noch eben so viele „Dinge" (s. o. § 9, 27. Anm.) und von genau demselben Grade gegenseitiger Unabhängigkeit wären,

mithin ohne alle Materie sein“, sodass „Materie durch blosse Anziehungskräfte ohne zurückstossende unmöglich“ ist (IV, S. 403). Dies ist nun freilich bedenklich, ja wohl gar bei jedem Attractionsgesetze und Bewegungs- resp. Geschwindigkeits-Zustande der materiellen Substanzen gradezu falsch[81]): denn das Princip der Undurchdringlichkeit wäre ganz und gar aufgehoben, wenn zwei sich gegenseitig anziehende Substanzen durch keine abstossende Kraft verhindert würden, gleichzeitig in denselben Raum einzudringen; sie wären dann auch durch Nichts verhindert, sich mit entgegengesetzten Geschwindigkeiten durch denselben Raum in demselben Momente hindurchzubewegen d. i. durch einander hindurchzugehen[81]). Aber eben diese Aufhebung der Undurchdringlickeit ist es, was mit der gegebenen Wirklichkeit nicht verträglich wäre. — Aber ist denn die Undurchdringlichkeit nicht schon gesichert, wenn die einfachen Substanzen das „Räumchen ihrer Gegenwart“ stetig mit Masse erfüllen? Wozu dann noch abstossende Kräfte? Wenn eine

---

als vorher. Ja, diese einfachen Substanzen von rein intensiver Realität würden in dem Einen mathematischen Punkte (s. o. § 4, d. Text vor u. nach d. 53. Anm.), durch grössere oder geringere Grade von gegenseitiger Anziehung oder von Verschieden- resp. Gleichartigkeit ihrer sonstigen Eigenschaften, verschiedene Gruppirungen bilden und so durch ihr begriffliches Ausser-einander einen rein intelligiblen Raum von irgend wie viel Dimensionen einnehmen können.

81) Auf einer Geraden bewege sich ein materieller Punkt nach dem Gesetze $x = \mp (3\,at)^{\frac{2}{3}}$, wo das obere Vorzeichen für negative, das untere für positive Werthe von t gelte (vgl. o. d. Text zur 56. Anm.). Es ist dann

$$v = \mp 2a : (3\,at)^{\frac{1}{3}} \text{ und } \varphi = \pm 2a^2 : (3at)^{\frac{4}{3}} = \pm 2a^2 : x^2.$$

Der Punkt liegt also für $t = -\infty$ in $x = -\infty$, bewegt sich bei wachsendem t mit positiver Geschwindigkeit nach dem Punkte $x = 0$ zu, passirt diesen Punkt für $t = 0$ mit der Geschwindigkeit $v = +\infty$ und bewegt sich bei weiter wachsendem t immer noch mit positiver Geschwindigkeit bis zu $x = +\infty$ für $t = +\infty$. Dabei wirkt an ihm eine Kraft, die vor $t = 0$ von $\varphi = 0$ bis $\varphi = +\infty$ wächst und nach $t = 0$ von $\varphi = -\infty$ zu $\varphi = 0$ übergeht, die also vor wie nach $t = 0$ nach dem Punkte $x = 0$ gerichtet und in diesem Punkte unendlich gross ist. Daher würde, wenn man in den Punkt $x = 0$ einen zweiten materiellen Punkt gesetzt und mit dem ersten durch die Anziehungskraft $f = a^2 : x^2$, also durch eine Anziehung nach dem Newtonschen Gravitationsgesetze verbunden denkt, die relative Bewegung des ersten Punktes in Beziehung auf den zweiten durch $x = \mp (3\,at)^{\frac{2}{3}}$ dargestellt werden (vgl. Duhamel-Schlömilch, Lehrb. d. anal. Mechanik, 2. Aufl. II, S. 35).

Substanz *B*, antworten wir, eine ihr entgegenkommende Substanz *A* am Eindringen in ihren Raum hindert, zugegeben durch massive Raumerfüllung hindert, so heisst das doch: *B* ändert den Bewegungs- oder Geschwindigkeits-Zustand von *A*, *B* ist Ursache einer Zustandsänderung von *A*, d. i. *B* wirkt als Kraft, in diesem Falle als abstossende Kraft an *A*. Diese Kraft wird man also, solange an der Undringlichkeit festgehalten wird, nicht los[82]). Wohl aber dürfte die grob sinnliche Veranschaulichung der abstossenden Kraft durch massive Raumerfüllung rein überflüssig sein. Denn wirkt diese Kraft der einfachen Substanz vom Punkte *c* innerhalb ihrer vorausgesetzten Masse aus, so ist nur *c* von realer Bedeutung für die Wirksamkeit und Existenz der Substanz, die todte Masse um *c* herum ist der reine Ballast[83]) um so mehr, als sich die Äusserlichkeit ihres Neben-

[82]) Wie die blosse Massivität einer einfachen Substanz die Undurchdringlichkeit nicht begreiflich macht, so vermag sie in Wahrheit auch der Einfachheit derselben nicht zu genügen. Denn schon begrifflich ist in der That das blosse, gleichgültige Neben- und Ausser-einander-sein von Masse schlechthin unfähig, sich mit jener einheitlichen Concentration aller Bestimmungen zu decken, wie sie im Begriffe der einfachen Substanz als Eines „Dinges" liegt (s. o. § 9, 27. 28. Anm. nebst zugehör. Texte). Und was physisch die Trennung ihrer durch blosse Addition mit einander verbundenen Massentheilchen hindern sollte, ist nicht ersichtlich. Sollten diese Theilchen etwa durch Cohäsion zusammengehalten werden? Wir würden Nichts dagegen haben: nur wäre dann eben die blosse Massivität aufgegeben (die Kraft der Cohäsion hinzugenommen), überdies aber auch die Einfachheit (die Substanz wäre vielmehr zusammengesetzt aus den durch Cohäsion sich festhaltenden Theilchen). Sollte aber eine ins Unendliche gehende Theilbarkeit der kraftlosen Masse zugelassen werden, so käme zu dem „Widerspruche" o. § 9, 29. Anm. hier noch die besondere Schwierigkeit, dass die einfachen Substanzen dann nur raumlose Punkte sein könnten, in diesen aber ganz gewiss keine massive Raumerfüllung Platz fände, sodass diese Substanzen entweder schlechthin Nichts, oder vielmehr intensive Realitäten sein würden.

[83]) Warum nicht? Ballast, Widerstand, Trägheit soll die todte Masse grade sein! Aber giebt es denn, fragen wir dagegen, wirklich einen todten Widerstand? Giebt es z. B. ein absolutes Geschobenwerden eines Körpers, einer Substanz? Es gäbe dann doch wenigstens auch ein Schiebendes, nach Aussen Wirkendes (*B*), und für diese Einwirkung wäre das blos passiv Geschobene (*A*) zugänglich und offen: da nun doch sowohl *A* als *B* Substanz ist, zum Wesen der Substanz aber das Wirken, Kraft-begabt-sein gehörte (s. o. d. Text nach d. 68. Anm.), so wird auch *A* auf *B* zurückwirken müssen: und dieses Zurückwirken ist eben das von der Erfahrung gelehrte Widerstand-leisten. Das „blos passiv Geschobene" wirkt also ebensosehr auf das Schiebende, indem es ihm einen Theil seiner Kraft nimmt und es so in seinem Zustande ändert: und wie bei aller Wechselwirkung das active und passive Verhalten

einander mit der Einfachheit der Substanz so wie so nicht vertragen will[82]). Sollte die abstossende Kraft der Substanz aber von mehreren oder gar von allen Punkten der Masse aus wirken, so würde die „einfache" Substanz in Wahrheit vielmehr in mehrere resp. in unendlich viele Kraftcentren zerlegt. — Und wirkten umgekehrt blos abstossende, keine anziehenden Kräfte, so würde, wie Kant mit Recht lehrt, die Materie „innerhalb keinen Grenzen der Ausdehnung gehalten sein, d. i. sich ins Unendliche zerstreuen, und in keinem anzugebenden Raume würde eine anzugebende Quantität Materie anzutreffen sein", es würden „alle Räume leer, mithin eigentlich gar keine Materie da sein" (IV, S. 400).

Aber wenn das Kraftbegabtsein wirklich zum Wesen der endlichen Substanzen gehörte, so müssten sie ja immer auf einander wirken! Auch dann, wenn gar keine Zustandsänderungen, also gar keine Veranlassungen vorliegen, nach wirkenden Ursachen, nach Kräften zu suchen! Geschwindigkeit werden wir nur da annehmen, wo Bewegung ist[58]), aber von Ursachen sollen wir sprechen dürfen, wo gar keine Wirkungen sind?

Und dennoch machen dies die Thatsachen nothwendig. Auf einem Tische liege eine Kugel. An den Endpunkten eines horizontalen Durchmessers derselben seien zwei Fäden befestigt, die über zwei an gegenüberstehenden Tischkanten angebrachte Rollen laufen und mit gleichen Gewichten beschwert sind. Hier sind in den beiden Gewichten (sowie in der Spannung der Fäden) die an der Kugel angreifenden Kräfte K und K' sinnlich wahrnehmbar, sind also wirklich vorhanden, und dennoch bringen sie, da sie einander gleich, aber entgegengesetzt gerichtet sind, keine wahrnehmbare Wirkung hervor, denn die Kugel bleibt in Ruhe. Allerdings aber muss es in der Kugel selbst ein Unterschied sein, ob K und K' wirken oder nicht, es müssen durch das Wirken dieser Kräfte innere Veränderungen[84])

---

vielmehr Eins sind, so wird auch A bei seinem Geschobenwerden selbst activ, innerlich als Kraft, als abstossende Kraft (s. o. d. Text zwischen d. 81. u. 82. Anm.) dabei sein, sodass es ein absolutes Geschobenwerden in Wahrheit nicht giebt. Und wo bleibt da die träge Masse? Sie reducirt sich auf einen constanten Factor in dem Gesetze, das die Intensität der Wechselwirkung des betreffenden Körpers mit anderen Körpern angiebt: und für den Fall, dass auch die einfachen Substanzen dieser Körper als von verschiedener „Masse" angesehen werden müssen, kommt die bestimmte „Masse" jeder Substanz ebenfalls nur als ein zu ihrem Wesen gehöriger, also unveränderlicher Factor in der Intensität ihrer Wechselwirkung mit anderen Substanzen zum Ausdruck.

[84]) Bezüglich der Cohäsion der Moleküle, ihres gegenseitigen Abstandes etc.

hervorgerufen werden. Und so müssen auch in einer einfachen Substanz, wenn gleiche aber entgegengesetzte Kräfte an ihr angreifen, irgend welche inneren, von Geschwindigkeiten und Geschwindigkeitsänderungen aber noch zu unterscheidenden Vorgänge (X) eintreten[58]: Vorgänge, die, so unbekannt sie uns auch sind, doch vielleicht von der Welt der räumlichen Bewegung hinüberzuführen vermögen zu einem rein innerlichen, für sich selbst und in sich selbst webenden Sein und Geschehen der endlichen Substanzen, zu einer Innerlichkeit, die in sich selbst zu bleiben, in sich selbst Genüge zu finden vermag, zu einer Innerlichkeit von weit reicherem und dem eigensten Selbst der Substanzen weit näher liegendem Gehalte, als ihn die nach Aussen, auf räumliche Bewegung gerichtete Geschwindigkeit je haben kann. Und wie diese Vorgänge X anzunehmen sind im Falle des Gleichgewichts der einwirkenden Kräfte, so werden sie consequenterweise auch vorauszusetzen sein, wo dieses Gleichgewicht fehlt, wo in einer einfachen Substanz also Geschwindigkeit oder Geschwindigkeitsänderung auftritt: sie werden dann als Vermittlung zwischen dem Einwirken der Kräfte und dem Auftreten der Geschwindigkeit oder ihrer Änderung, als die unmittelbare Grundlage, als das logische Prius der Geschwindigkeit und Bewegung anzusehen sein und demgemäss als praecelerative[85]) oder prokinetische Processe bezeichnet werden dürfen.

Eben dahin führt auch folgende Erwägung. Bilden die Richtungen der an einer einfachen Substanz angreifenden Kräfte K und K' irgend einen (hohlen) Winkel mit einander, so kann ihre Resultante R zwar in der Rechnung an die Stelle von K und K' treten, aber in der Wirklichkeit bleiben K und K', und R ist blosse Fiction. Wie fangen K und K' es nun an, die wirklich resultirende Bewegung d. i. die dieser Bewegung immanente Geschwindigkeit V hervorzubringen? Ruft die Kraft K für sich in der Substanz eine ihr entsprechende Geschwindigkeit v hervor und ebenso die Kraft K' eine Geschwindigkeit v'? Aber wenn während der ganzen Bewegung v und v' realiter beständen, wie könnte an ihrer Stelle denn vielmehr V vorhanden sein und sein wirkliches Dasein

---

[85]) Eine Bewegung beschleunigen (celerare, accelerare) heisst, nach dem Sprachgebrauche der Mechanik, ihre Geschwindigkeit (inclusive die Geschwindigkeit Null) ändern, sodass alle mechanische Kraftwirkung schliesslich Acceleration ist, der nach Obigem aber die Vorgänge X logisch vorangehen müssen. Zur Sache vgl. u. § 12, 12. Anm.

in der resultirenden Bewegung (vgl. o. 83. Anm.) sinnfällig beweisen! Sollen sich v und v' etwa fortwährend zu V zusammensetzen, so heisst das doch vielmehr, dass sie während der Bewegung nicht wirklich bestehen, dass sie immer wieder verschwinden, oder vielmehr (da zwischen dem Wirken von K und K' und dem Auftreten der entsprechenden Beschleunigungen in V schlechthin keine Zeit liegt)[86]) überhaupt nicht zur Existenz kommen! Und so wird nur übrig bleiben, dass K und K' in der einfachen Substanz unmittelbar nur jene prokinetischen Vorgänge hervorrufen, die aus sich als ihre unmittelbare Folge die Geschwindigkeit V ergeben.

Besteht also Gleichgewicht zwischen den auf eine materielle Substanz einwirkenden Kräften, so haben die prokinetischen Processe in sich selbst jene Ruhe, jenes Sich-selbst-genügen, das keine Tendenz zur Veränderung in den Beziehungen der Substanz zu den einwirkenden Substanzen, keine Tendenz zur Ortsveränderung, keine Geschwindigkeit aufkommen lässt. Diese Tendenz tritt nur dann auf, wenn diese innere Ruhe, wenn das Gleichgewicht zwischen den einwirkenden Kräften fehlt, wenn Bewegung möglich ist und zur Wirklichkeit wird. Und so bleibt es denn dabei, dass Geschwindigkeit nur ist, wo Bewegung ist[58]), dass beide sein können und auch nicht sein können[87]), dass sie blosse Zustände der Substanz sind. Dass die Substanz fähig ist, Geschwindigkeit zu besitzen, gehört zu ihrem Wesen, ist etwas Bleibendes; ob und welche Geschwindigkeit sie aber hat, ist veränderlicher Zustand[88]). Zwar sind auch die Intensitäten und Richtungen der die Substanzen verbindenden Kräfte und demgemäss auch die Bestimmtheit

---

[86]) S. o. d. Text zwischen der 50. und 59. Anm.

[87]) Wir kennen zwar keine absolute Ruhe oder Bewegung, aber es ist doch denkbar, dass die Geschwindigkeit als innere Tendenz einer Substanz in absolutem Sinne Null sei: vgl. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 218, u.

[88]) An den präcelerativen Processen hat die Substanz, die als „Ding“ natürlich stets ein omnimodo determinatum sein muss, auch dann eine entsprechende Determination von positivem Gehalte, wenn ihre Bewegung und Geschwindigkeit Null ist. Und so dürfte die Forderung der durchgängigen Bestimmtheit hinsichtlich der Bewegung und Geschwindigkeit erst durch jene Processe zu ihrem vollen Recht kommen. Und hierdurch erst dürfte vollkommen verständlich werden, dass die Substanz, da sie (nun auch) hinsichtlich der Geschwindigkeit d. i. des präcelerativen Processes stets bestimmt sein muss (und sein kann), einen bestimmten Status dieses Processes (oder der zugehörigen Geschwindigkeit) solange festhält (s. o. d. Text zur 62. Anm.), bis sie durch eine neue Einwirkung in einen andern versetzt wird.

jener prokinetischen Processe veränderlich: aber ohne diese Kräfte und Processe können die Substanzen überhaupt nicht sein, beide[89]) gehören nothwendig zum Wesen derselben (unbeschadet natürlich der Abhängigkeit ihrer concreten Bestimmtheit von den jeweiligen Zuständen und gegenseitigen Verhältnissen der betreffenden Substanzen)[64]): und das gilt nicht nur von den materiellen, sondern, mutatis mutandis, von den endlichen Substanzen überhaupt. Denn dass die endlichen Substanzen in der absoluten Substanz für alle Zeit und Ewigkeit ihren gemeinsamen Urgrund haben, in diesem Urgrunde aber ohne gegenseitige Beziehung und Verknüpfung wären, würde mit dem Begriffe des Grundes[90]) nicht verträglich sein, wie denn auch umgekehrt die in der Erfahrung gegebene causale Verknüpfung der Dinge und der endlichen Substanzen nothwendig auf den Begriff der Einen absoluten Substanz als des gemeinsamen ewigen Urgrundes führen müsste, wenn wir diesen Begriff nicht schon hätten[91]).

Aber wenn so nicht nur die beharrliche Existenz der endlichen Substanzen und die Gesammtheit des Weltgeschehens als Ein Ganzes (s. o. *A*), sondern fortwährend auch die Wechselwirkung dieser Substanzen und damit all' die einzelnen auf einander folgenden Stadien des Wettlaufs ihre Möglichkeit und letzte Grundlage in der absoluten Substanz haben, werden dadurch denn nicht auch in das Absolute selbst dynamische Beziehungen und unaufhörliche Veränderungen verlegt? Muss so nicht auch der Begriff der absoluten Substanz irgendwie dynamisch vertieft, und ihr unveränderliches Wesen von ihren veränderlichen Zuständen unterschieden werden? Muss nicht schon ihr Wesen ein Princip in sich haben, aus dem begreiflich wird, dass es überhaupt Veränderlichkeit giebt? Denn wenn zum unveränderlichen Wesen der endlichen Substanzen unzweifelhaft die Fähigkeit gehört, durch veränderliche Zustände hindurchzugehen, so muss doch auch im Wesen der

---

89) Auch die prokinetischen Processe, die dem passiven Moment der immer bestehenden Wechselwirkung der Substanzen entsprechen.

90) S. o. § 7, d. Text zur 20. Anm.

91) Vgl. Kant's Principium coëxistentiae, W. W. I, S. 396 ff. („Substantiae finitae per solam ipsarum exsistentiam nullis se relationibus respiciunt nulloque plane commercio continentur, nisi quatenus a communi exsistentiae suae principio, divino nempe intellectu, mutuis respectibus conformata[e] sustinentur"; „evidentissimum inde depromitur summae rerum omnium causae, i. e. dei, et quidem unius, testimonium, quod mea quidem sententia demonstrationem illam contingentiae longe antecellere videtur").

absoluten Substanz Etwas sein, das den von ihr abhängigen endlichen Substanzen diese Fähigkeit verleiht! Und muss jenes Princip nicht zugleich, da diese Fähigkeit zum Verändertwerden doch dem passiven Momente der Wechselwirkung[92]) entspricht, der letzte Quell der die endlichen Substanzen verknüpfenden Kräfte sein, also auch der letzte Quell jener dynamischen Beziehungen und fortwährenden Veränderungen im Unbedingten selbst?

Wir müssen bekennen, dass wir mit unseren naturphilosophischen Begriffen hier zu Ende und deshalb für jetzt nicht im Stande sind, des Näheren auf diese Fragen einzugehen. Wir können nur hoffen, dass uns dies möglich sein wird durch diejenigen Begriffe, die uns etwa die Welt des Bewusstseins und Selbstbewusstseins zu liefern vermag.

---

[92]) S. o. d. Text nach d. 67. und zur 76. Anm. Vgl. auch d. 89. Anm. und d. Text zur 24. Anm.

III. Abschnitt.

Die Seelensubstanz.

§ 11. Die zum Wissen befähigte einfache Substanz.

Das allem Seelischen gemeinsame Merkmal, das es vom Physischen specifisch unterscheidet, ist jenes Wissen im weiteren, abstracteren Sinne, von dem schon in § 2 die Rede war[1]): mit dem Erfassen dieses Begriffs thun wir den ersten Schritt über die Naturphilosophie hinaus zur Erkenntniss des Seelenlebens. — Aber ist dieses „Wissen“ denn überhaupt ein Begriff, oder ein leeres Wort? Was wird bei diesem Worte denn gedacht?

Das Seelenleben ist doch unzweifelhaft ein Geschehen besonderer Art: und wie wir in der Natur die verschiedenen Arten des Geschehens, um bequem von ihnen sprechen zu können, mit verschiedenen Wörtern[2]) bezeichnen und bei diesen Wörtern eben an das bezeichnete Geschehen selbst denken, so denken wir bei dem Worte „Wissen“[1]) an unser Seelenleben. Aber wie z. B. zum Denken von „Fallen“ nicht nothwendig gehört, dass wir selbst den Process des Fallens durchmachen oder die Erinnerung an ein wirkliches Gefallensein wachrufen, so besteht das Denken von „Wissen“ nicht etwa darin, dass wir an irgend ein Stück unseres wirklichen Seelenlebens denken. Zwar muss erst ein Wissen thatsächlich sich vollziehen, bevor der Begriff des Wissens von ihm ausgesagt werden kann; auch leugnen wir nicht, dass der Inhalt dieses Begriffs um so klarer und bestimmter

---

[1]) S. o. § 2, d. Text vor und nach d. 4. Anm. Unser Weg geht natürlich, wie im ersten und zweiten Abschnitte, so auch hier von den abstracteren zu den concreteren Begriffen. Vgl. Descartes, Principia philosophiae, I, § 9: „Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est: atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic quod cogitare“ etc. Meditationes de prima philosophia, II, M. E.

[2]) Z. B. Fallen, Fliessen, Keimen, Wachsen, Blühen u. a.

gedacht wird, je lebendiger ein unter diesen Begriff zu subsumirender Wissensakt in unmittelbarer Gegenwart thatsächlich sich vollzieht. Aber durch die Anwendung auf dieses thatsächliche Wissen kann doch der Begriff des Wissens selbst nicht etwa ersetzt werden! Es höre Jemand (S) im Momente t_1 einen schnell verhallenden Laut und nenne hinterher, im Momente t_2, dieses Hören, also den in t_1 sich vollziehenden Akt A_1, ein „Wissen" vom Laute. Bestände hier das Denken von „Wissen" darin, dass an einen von A_1 verschiedenen Akt (A_2) des wirklichen Seelenlebens (sei es an das in t_2 thatsächlich vorhandene Empfinden, sei es an irgend ein in der Erinnerung wiederbelebtes Stück des früheren psychischen Geschehens) gedacht wird, so müsste S doch, um A_1 als „Wissen" d. i. nach der Annahme als A_2 bezeichnen zu können, A_1 und A_2 mit einander vergleichen und das ihnen Gemeinsame hervorheben. Und dieses Gemeinsame würde, da bei dem abstracten Sinne unseres „Wissens"[1]) A_2 ein ganz allgemeiner Begriff, oder ein blosser Gefühlszustand, oder eine Regung des Trieblebens sein könnte, sich blos auf jenes seelische Licht, das allem Psychischen gemeinsam ist, reduciren können: ja S dürfte, welches besondere Stück des Seelenlebens A_2 auch sei, da „Wissen" hier überhaupt nur in jenem abstracten Sinne gemeint ist, aus A_1 und A_2 nur jenes das gesammte Seelenleben charakterisirende Moment herausheben. Nun ist aber jeder einzelne Vorgang des Seelenlebens für die Selbstbeobachtung zunächst doch nur ein ungetheiltes Eins. Und wie z. B. im empfundenen Roth (als einem Vorgestellten und insofern Objektiven) erst durch zergliedernde Verstandesfunktionen, durch Kategorienthätigkeit die Momente des Seienden, Qualitativen etc. entdeckt werden müssen, so wird es entsprechend auch mit der subjektiven Seite des Seelenlebens sein. Der Verstand wird, um die gegebenen seelischen Zustände und Vorgänge in ihre einfachen Elemente zerlegen zu können[3]), die zerlegende Kraft allererst aus sich selbst schöpfen müssen: und so wird er auch jenes einfache Begriffsmoment des „Wissens" nur dadurch in den verschiedenartigsten Akten des Seelenlebens aufzufinden und isolirt hervorzuheben vermögen, dass das Erkennen und Denken dieses Momentes zu seinen eigensten Funktionen, zu seinen Kategorien gehört, nur dadurch also, dass die Kategorie „Wissen" eine jener zergliedernden Kräfte ist, mittelst deren der

[3]) Ohne dieses Zerlegen könnte das psychische Geschehen nicht einmal in die drei Arten des Denkens, Fühlens und Wollens geordnet werden.

Verstand ein gegebenes ungetheiltes Eins in eine Vielheit von Momenten zerlegt[4]). Dann war aber, um in A_1 ein Wissen zu finden, das Hinzunehmen von A_2 vielleicht veranschaulichend, vielleicht auch hinderlich, jedenfalls jedoch nicht nothwendig.

Nun bleibt zwar bei der Auflösung von Roth in eine Vielheit rein begrifflicher Momente ein nicht weiter zerlegbarer Rest (eben das specifisch Sinnliche des Roth), und ebenso wird bei der Zergliederung der subjektiven Seite des psychischen Geschehens ein Rest bleiben, der sich nicht mehr zerlegen lässt: wie man dem Blindgeborenen keine Farbe definiren kann, so lassen sich auch Gefühlszustände rein als solche dem nicht beschreiben, der sie nicht selbst schon erlebt hat. Daher gehört zum völligen Ausdenken z. B. von „Liebe", „Hass", „Zorn", so unentbehrlich dabei rein begriffliche Beziehungen sind, in der That doch nothwendig, dass man sich in den betreffenden Gemüthslagen wirklich selbst befindet oder doch befunden hat und die Erinnerung daran möglichst wach ruft. Und diese restirenden Zustände des Gefühlslebens rein als solche entsprechen hier, wo es sehr oft schwierig ist zu entscheiden, ob ein Inhalt (Objekt) des Wissens vorgestellt oder nur gefühlt wird, hinsichtlich der Kriterien des Apriori gewissermassen den Empfindungen (s. o. § 3). Dass aber obiger Begriff des Wissens zu diesen restirenden Elementen in Wahrheit nicht gehört, dass der beim Worte „Wissen" zu vollziehende[5]) Wissensakt in der That kein Fühlen, sondern

---

[4]) Zu den Verstandes-Funktionen gehört, wie bereits bemerkt wurde (s. o. § 5, d. Text zur 9. Anm.), ein Gedanken-Inhalt, ohne den die Funktionen überhaupt nicht möglich sein würden. Denn als ein Vermögen, das nur mit Gewusstem (im Lichte des Wissens Liegendem) zu thun hat, kann der Verstand zerlegend resp. verknüpfend nur dadurch wirken, dass er die in ihm selbst (als dem allein wahren System der Kategorien) liegenden begrifflichen Unterschiede resp. begrifflich verknüpfenden Beziehungen im Gegebenen entdeckt. Er vermag also das empfundene Roth nur dadurch in verschiedene Begriffsmomente zu zerlegen, dass er in sich selbst, a priori die Begriffe (Gedankeninhalte) des Seienden, Qualitativen etc. besitzt resp. erwirbt: und ebenso wird er z. B. oben in A_1 das allgemeine Moment des Wissens nur dadurch vom Besonderen des A_1 (dass es Vorstellen eines Empfundenen ist etc.) zu trennen vermögen, dass in ihm a priori die Kategorie „Wissen" als ein ganz bestimmter Gedankeninhalt (zum Unterschiede von der Kategorie „Vorstellen" u. a.: s. u. § 12, d. Text vor d. 13. Anm.) auftritt. Vgl. u. 6. Anm.

[5]) Was mit dem Worte „Wissen" gemeint, bezeichnet wird, kann Fühlen, Empfinden etc. sein: aber deshalb muss natürlich das Denken, das von diesem Fühlen oder Empfinden mittelst des Wortes (Begriffes) „Wissen" spricht, bei diesem Worte nicht selbst ein Fühlen oder Empfinden sein.

ein Vorstellen, Denken, eine Kategorie ist, dafür spricht ausser der Isolirbarkeit und zergliedernden Kraft[6]) dieses Begriffs auch der besondere Inhalt desselben. Dieser Inhalt ist ein bestimmtes Bezogensein eines Subjekts (als des Wissenden) und eines Objekts (als des Gewussten) auf einander: ein Bezogensein, das sogar im Gefühl anerkannt werden muss. Denn so innig auch im Gefühl selbst (als einem realen psychischen Geschehen) das Gefühlte mit dem Fühlenden verschmolzen ist, so muss doch, wer es zum Gegenstande der Betrachtung macht, den bestimmten Charakter oder Inhalt des Gefühls (als das Objekt) vom fühlenden Subjekte unterscheiden, schon deshalb unterscheiden, damit er das Besondere dieses Gemüthszustandes, eben das (mehr oder weniger) vollständige Verschmolzensein des Gefühlten mit dem Fühlenden, erkennen und aussprechen kann[7]). Nun schliesst zwar das Erkennen und Denken des dem Wissen wesentlichen Bezogenseins unzweifelhaft Kategorien ein, die schon zum Aufbau und Verständniss der gegenständlichen Welt gehörten (wie man denn auch mit vollem Recht von einem Auf-einander-bezogensein, Für-einander-sein der Dinge spricht). Aber das Eigenthümliche des im Wissen enthaltenen Bezogenseins, wonach ein Objekt grade in dieser bestimmten Weise, in diesem seelischen Lichte eigenster Art für das Subjekt ist, lässt sich einerseits überhaupt nicht weiter zerlegen und am wenigsten in Kategorien der gegenständlichen oder der sinnlichen Erscheinungs-Welt, und andrerseits schliesst das Eigenthümliche dieses seelischen Lichtes das Hinzunehmen eines Bezogenseins doch so nothwendig ein, dass es ohne

---

[6]) S. o. 4. Anm. Mittelst des specifisch sinnlichen Restes von Roth lässt sich in den verschiedenen Arten des Roth kein gemeinsames Roth herauslösen, wohl aber mittelst des Begriffs „Wissen" in den verschiedensten Arten des Wissens das gemeinsame Wissen (vgl. m. Log. § 86). Man kann allerdings, wenn mehrere in jeder Hinsicht einander gleiche rothe Flächenstücke neben einander liegen, ja selbst wenn solche Flächenstücke zwar genau dieselbe Farbennüance, aber verschiedene Grösse und Form haben, leicht die durchgehende Identität des Roth constatiren. Aber hier ist im ersten Falle (abgesehen von der Verschiedenheit des Ortes) überhaupt kein Zergliedern (weiter) erforderlich; und im zweiten Falle besorgen die Kategorien „Qualität", „Quantität" etc. die Zergliederung, um dabei auch das Roth als sinnlichen Rest herauszupräpariren. Wäre dieses zurückbleibende Roth mehr als blosses Zersetzungsprodukt, besässe es selbst auflösende Kraft, so würde es dieselbe auch in den verschiedenen Arten von Roth zur Geltung zu bringen vermögen.

[7]) So unterscheiden ja auch Mathematiker und Physiker (Kraft und Materie, Punkte und Linien und Flächen und Körper), was in der Wirklichkeit gar nicht getrennt sein soll.

Letzteres ganz verschwinden würde[8]. Wo aber ein Bezogen-, Verbundensein vorgestellt, gewusst wird, da ist nicht Gefühl[9], sondern Denken, Kategorienthätigkeit[10].

Und so dürfte denn „Wissen“ in der That kein „leeres Wort“, sondern ein echter Begriff sein, ein Begriff im eminentesten Sinne, ein ursprünglicher, durch sich selbst zu denkender, dem Erkenntnissvermögen a priori immanenter Begriff.

Mit diesem Begriffe des Wissens aber ist nun eigentlich schon gesagt, dass die materialistische Auffassung des Psychischen sinnlos ist. Denn der soeben besprochene Inhalt dieses dem gesammten Seelenleben charakteristischen Begriffs lässt sich nimmermehr identificiren mit irgend einer Anordnung oder Bewegung materieller Theilchen. — Man giebt wohl auch zu, dass sich die seelischen Erscheinungen auf Zustände oder Vorgänge, wie wir sie sonst in der materiellen Natur kennen, noch nicht reduciren lassen: das sei aber auch nicht zu verwundern, da der Bau und die Funktionen des Gehirns noch zu wenig bekannt seien. Gesetzt indess, dies werde einmal so genau bekannt, dass die Anordnung der einfachen Substanzen des Gehirns und ihre Bewegungszustände für jeden beliebigen Zeitpunkt in mathematischen Formeln[11] dargestellt werden könnten, so wäre die anatomisch-physiologische Erkenntniss des Gehirns nunmehro vollendet: und es müsste nun der Inhalt dieser Formeln

---

[8] Ganz das Verhältniss, in dem jede neu auftretende Kategorie zu den ihr vorangehenden steht.

[9] Wie mir beim Wissen, Vorstellen zu Muthe ist (als meinen Zustand, als die rein subjektive Seite meines Thuns), enthält der zu jedem einzelnen Akte des Wissens, Vorstellens gehörige besondere „Gefühlston“, nicht der von all' diesen Akten geltende allgemeine Begriff „Wissen“, „Vorstellen“.

[10] So wird denn das Subjekt das Specifische seines Seins und Thuns zu erkennen vermögen nur in Gedanken und Urtheilen, die ausser jenen restirenden Elementen des Gefühlslebens Kategorien einschliessen, die eben nur für das Gebiet des Seelischen bestimmt sind. Und diese psychologischen Kategorien rechtfertigen auch ihrerseits (soweit eben ihre Bedeutung für die Selbsterkenntniss reicht) den Kantischen Satz, dass das Subjekt auch sich selbst nur erkenne, wie es sich erscheint, nicht wie es an sich selbst ist (s. u. § 24): denn dass das Wissen, Vorstellen, als ein reales Geschehen und Handeln (z. B. als das Setzen, Schaffen der Farben), im Denken der Begriffe „Wissen“, „Vorstellen“ bestehe, ist schlechthin undenkbar. Und umgekehrt, diese Undenkbarkeit bestätigt nur, dass „Wissen“, „Vorstellen“ nicht auf jene unauflöslichen Elemente aus dem realen Gefühlsleben hinauskommen, sondern Kategorien sind.

[11] Etwa von der Art der hydrodynamischen Gleichungen.

selbst unmittelbar identisch sein mit dem, was im Begriffe des Wissens gedacht wird. Eine Identität freilich, die schlechthin sinnlos und unmöglich ist, so gewiss jene Formeln, wie complicirt sie auch sein möchten, schliesslich doch nur neben einander liegende Punkte und durch einander verlaufende Curven enthalten könnten, diese in Raum und Zeit anschaulichen Gebilde aber sich nimmermehr zu decken vermögen mit dem rein begrifflichen Gehalte der Kategorie „Wissen“. Nicht einmal dynamische Beziehungen (an die der Begriff des Wissens am nächsten anklingt und anknüpft) können als solche zeitlich oder gar räumlich veranschaulicht werden. Oder getraut sich Einer, das Grundsein, wohl auch das Wissen als solches, in einer sauberen Zeichnung uns vorzulegen? Möchte es doch möglich sein! Dann wäre doch noch Ein Weg offen, der Weg durch die Sinne, um dem Materialisten die fehlenden Begriffe zuzuführen! — Wollte man aber die weitere Ausflucht ergreifen, dass dem Gehirn sein Bewegungszustand als ein Wissen erscheine, so würde dieses Erscheinen ja selbst wieder ein Wissen einschliessen, also das zu Erklärende vielmehr vorausgesetzt werden. Und so wird es denn dabei bleiben müssen, dass sich das Wissen durch irgend welche äusseren Beziehungen materieller Substanzen zu einander nicht erklären lässt.

Und wollte man ferner annehmen, das Wissen sei das Produkt irgend welcher inneren, vom Wissen selbst aber verschiedenen Vorgänge oder Zustände der letzten materiellen Theilchen des Gehirns, so würde hiergegen im Wesentlichen Dasselbe zu bemerken sein: es hat absolut keinen Sinn, dass, nachdem die Erklärung vollendet sein soll, nun das Neben-einander-bestehen dieser inneren Zustände unmittelbar identisch sei mit dem einfachen Inhalte des Begriffs „Wissen“. — Dass aber nicht dieses Neben-einander-bestehen selbst, sondern ein aus ihm erst Resultirendes, ein als Produkt zu ihm hinzukommendes Neues das Wissen sei, das hätte nur dann Sinn, wenn dieses Neue nicht im leeren Nichts schwebte, sondern in einem Subjekte als Zustand oder Handlung desselben seinen Halt und Bestand hätte. Und dieses Subjekt erst könnte als wissendes, als seelisches Subjekt angesehen werden.

Wir müssen also daran festhalten[12]), dass die Fähigkeit eines Subjekts zum Wissen aus nichts Anderem, weder Äusserem noch Innerem, ableitbar ist, dass uns diese Fähigkeit vielmehr als ursprüng-

---

[12]) S. o. d. Text zwischen der 7. u. 8. Anm. Vgl. u. § 16, E.

liche, als zum Wesen des Subjekts gehörige ursprüngliche Kraft und Bestimmtheit zu gelten hat. — Das wissende Subjekt aber muss, damit eine Wiederholung der soeben dargelegten Dialektik vermieden werde, entweder eine einfache, zum Wissen befähigte Substanz sein; oder es muss zusammengesetzt sein aus einfachen Substanzen, deren jede für sich die Fähigkeit des Wissens besitzt. Die letztere Annahme hätte nur dann einen Zweck, wenn für einen einzelnen, als Ein Ganzes[13]) gegebenen Wissensakt die vielen Substanzen nicht von genau derselben Natur und Funktion wären, sondern nur eine einzige von ihnen als der höchste Einheitspunkt[14]) gelten könnte: dann würde indess nur diese letztere als das wahre Subjekt des betreffenden Wissensaktes anzusehen sein. — Ob diese einfache, mit der Fähigkeit oder Kraft des Wissens begabte Substanz nun aber näher für alle Wissensakte eines Menschen ein und dieselbe sein muss oder nicht, und ob sie durch ihre Kraft des Wissens von materiellen Substanzen specifisch verschieden ist,

[13]) Die Unterscheidung, ob ein Wissensakt einfach oder zusammengesetzt ist, erfordert concretere Begriffe und wird unten (s. § 13) des Näheren erörtert werden. Für jetzt nur Folgendes. Ein Wissensakt gilt natürlich nur dann als Ein Ganzes, wenn er im Wissen des von uns betrachteten Subjektes (*S*) selbst Eins ist (indem dieses Subjekt seine etwaigen Theile zwar unterscheidet, aber in und mit diesem Unterscheiden doch eben auf einander bezieht und so als Eins hat; dass in einem Wissensakte zwar Theile seien, aber von *S* nicht unterschieden würden und deshalb vielmehr von selbst in Ein Ganzes zusammenflössen, wird man nicht sagen dürfen: s. u. § 13, 89. Anm. und d. Text nach d. 94. Anm.). Sollten im Wissen des *S* aber Akte (Theile) sein, die zwar thatsächlich getrennt nebeneinander beständen (und getrennt blieben d. i. nicht „zusammenflössen") und auch von uns unterschieden (und damit eben in Einem Ganzen auf einander bezogen), von *S* selbst aber nicht unterschieden würden, so wären sie als viele anzusehen. Ebenso würde ein Wissen (z. B. ein Gefühlszustand), das einige Zeit hindurch in unveränderter Bestimmtheit *D* andauerte, der Vorsicht halber (um keine unberechtigten Voraussetzungen zuzulassen) als eine Vielheit von Wissensakten zu rechnen sein: als zu Einem Akte gehörig gelte hierbei diejenige Dauer, die eben noch erforderlich ist, damit der Akt in der Bestimmtheit *D* auftreten könne (denn in einem absolut ausdehnungslosen Zeitpunkte ist kein Wissen möglich: vgl. o. § 10, d. Text nach d. 55. Anm.).

[14]) D. i. als diejenige Substanz, die den Wissensakt, um den es sich eben handelt, als Ein Ganzes ausführt (die also z. B. im Unterscheiden der Theile eines Aktes diese Theile vielmehr zu Einem auf einander bezieht: s. o. 13. Anm.). Dass in Einem Wissensakte *n* Substanzen neben einander höchste Einheitspunkte seien, wäre gradezu sinnlos: wir hätten dann denselben Wissensakt *n*-mal neben einander; da wir aber nicht von *n* neben einander bestehenden Wissensakten sprechen, sondern nur von Einem, so kann auch nur von Einem höchsten Einheitspunkte die Rede sein.

oder trotz dieser Kraft zugleich als materielle Substanz zum Gehirn gehört, darüber ist mit dem Begriffe des Wissens noch Nichts gesagt. Nur das dürfen wir bisher behaupten: jeder Wissensakt, der als Ein Ganzes gegeben ist, hat zur unmittelbaren Grundlage eine einfache wissende Substanz: ein Satz, der dann im Folgenden, durch eingehendere Betrachtung des Seelenlebens, nicht nur seine Bestätigung, sondern auch seine nähere Bestimmung finden wird.

§ 12. Die mit der Kraft des Vorstellens begabte einfache Substanz.

Betrachten wir von den im gemeinsamen Lichte des Wissens sich vollziehenden seelischen Vorgängen zunächst diejenigen, die dem Erkennen und Denken dienen[1]), so ist all' diesen theoretischen Processen das Vorstellen gemeinsam, sei es dass das Subjekt einen Empfindungs-Inhalt setzt, sei es dass es diesen Inhalt mittelst des Vorstellungs-Inhaltes seiner Kategorien zu Begriffen, Urtheilen und Schlüssen denkend verarbeitet. Diesem Vorstellen ist charakteristisch, dass es das Vorgestellte in schöpferischer Thätigkeit dem vorstellenden Subjekte als ein von ihm Verschiedenes gegenüber stellt.

Dass es ein Schaffen, ursprüngliches Setzen unseres gesammten Vorstellungs-Inhaltes in der That giebt, ist schon naturwissenschaftlich unzweifelhaft. Woher z. B. die Licht- und Farbenpracht, in der wir die Welt sehen? Nach der Undulationstheorie giebt's da draussen nur Ätherschwingung, kein Licht, keine Farben! Entstehen diese etwa auf der Netzhaut, oder gar in der dunklen Schädelhöhle, im Gehirn? Was kann daselbst, solange nur von materiellen Processen die Rede ist, entstehen? Abermals Bewegung von Stofftheilchen (s. o. § 11), nichts weiter! Soll Licht, Farbe in die Welt kommen, so ist ein specifisch neues Princip erforderlich, das diese wie alle anderen Empfindungen und Vorstellungs-Inhalte in ursprünglicher, wahrhaft schöpferischer Thätigkeit allererst hervorbringt. Und dieses neue Princip ist eben jene einfache Substanz, die mit der Kraft des Wissens, näher des Vorstellens begabt ist.

Aber selbst wenn die Farben und Töne und alle Empfindungs-Inhalte ein objektives Dasein besässen, wenn sie in derselben Qualität, in der sie für das empfindende Subjekt sind, unabhängig

---

[1]) Vom Fühlen und Wollen wird in den folgenden Abschnitten eingehender gehandelt werden.

vom Empfundenwerden vorhanden wären, so würde doch diese ihre objektiv bestehende Qualität nicht in das Empfinden des Subjekts gleichsam hinüberwandern können[2]): das vom Subjekt Empfundene ist von diesem vielmehr auf alle Fälle erst in schöpferischer Thätigkeit gesetzt. Denn solch' ein Hinüberwandern, das schon hinsichtlich der wandernden Objekte sinn- und haltlos ist, wird noch sinnloser, wenn man sich fragt, wie es z. B. farbige Flächen wohl anfangen mögen, in das empfindende Subjekt als einfache, ausdehnungslose[3]) Substanz einzudringen. Vor Allem aber ist zu erinnern, dass es in unserer Welt lediglich Substanzen und gegenseitige Einwirkung dieser Substanzen giebt (s. o. § 9. 10). Diese Einwirkung aber besteht in Nichts, als in Zustands-Änderungen der Substanzen, und daher kann auch der empfindenden Substanz von Aussen her Nichts zukommen, als Änderung ihrer eignen jeweiligen Beschaffenheit: d. h. durch die Einwirkung anderer Substanzen tritt an die Stelle des eben vorhandenen ein anderer Zustand als eigenstes Sein der empfindenden Substanz (S) selbst, ein Zustand, der nicht nur vom Empfundenen, sondern selbst vom Empfinden noch sehr wohl zu unterscheiden ist.

Bestände nämlich die Zustands-Änderung von S lediglich im Auftreten der Empfindung, so müsste doch eben im Gehalte dieser Empfindung (sei es im Empfundenen als einem Ideellen, sei es im Empfinden als einem realen Geschehen und Handeln, sei es in beiden) das in bestimmter Weise alterirte substanzielle Sein[4]) von S selbst vorliegen. — Aber das ist nicht der Fall. Die gesehenen Farben, oder irgend ein anderer Empfindungs-Inhalt weisen als Vorgestelltes, Objektives (d. h. abgesehen von der subjektiven Seite des Gefühlstons)[1]) unmittelbar an sich selbst Nichts auf von jenem substanziellen Sein, enthalten Nichts über den zu diesem Empfinden gehörigen Zustand von S selbst[5]): und wie könnten sie denn auch als ideelle Gebilde im seelischen Lichte der vor-

---

[2]) Ein objektiv bestehendes Roth und das vom Subjekt empfundene Roth wären, so genau sie auch der Qualität nach übereinstimmen möchten, der Zahl nach doch nicht Eins, sondern Zwei.

[3]) S. o. § 10, 82. Anm. nebst nachfolg. Texte.

[4]) Denn bei allem passiven wie aktiven Verhalten ist die Substanz mit ihrem eigensten, innersten Sein betheiligt: s. o. § 10, d. Text nach d. 69. Anm.

[5]) Man müsste denn behaupten wollen, die einfache Substanz, die da Roth oder Schwarz sieht, sei selbst roth oder schwarz.

stellenden Substanz deren reales Sein und Befinden als solches sein oder darstellen! — Aber ist denn nicht das Empfinden als Vorstellen, als reales Handeln kurzweg der jeweilige Zustand von *S*? Muss nicht das Wesen der vorstellenden Substanz eben im Vorstellen und ein bestimmter Zustand derselben in einem bestimmten Vorstellen bestehen? Dass jedes Vorstellen und Empfinden, antworten wir, mit zum jeweiligen Zustande von *S* gehört, ist unleugbar, aber es ist nicht der ganze Zustand. Denn zum Wesen der empfindenden Substanz gehört nicht nur das Vermögen zum Setzen, Vorstellen des Empfundenen als zu einem Handeln, sondern auch das Vermögen zum Leiden: das Zugänglichsein für die Einwirkungen anderer Substanzen, das Abhängigsein im Empfinden, Handeln selbst von diesen Einwirkungen[6]. Dazu kommt, dass alle endlichen Substanzen im Einen Urgrunde zu wechselseitiger Beziehung verbunden sind[6], dass also das zum Empfinden gehörige Einwirken anderer Substanzen auf *S* das Einwirken von *S* auf diese letzteren einschliesst, sodass *S* nicht nur die Kraft hat, einen Empfindungs-Inhalt zu setzen, vorzustellen, sondern auch die Kraft, unmittelbar im Erleiden der Einwirkung auf die einwirkenden Substanzen zu reagiren. Durch letztere Kraft steht es in Verbindung mit dem Mechanismus der Körperwelt, durch erstere betritt es die Schwelle der Gedankenwelt. Auch ist die empfindende Substanz doch vor Allem eben Substanz, erst Substanz, bevor sie als kraftbegabt und handelnd gelten kann. Und zu diesem Substanz-sein dürfte leicht auch der Gefühlston, der mit dem Empfinden in der Wirklichkeit zwar eng verknüpft, im Begriffe jedoch verschieden ist, in naher Beziehung stehen (s. u. § 16, E.). — Gehört so aber zum Zustande der empfindenden Substanz mehr, als die jeweilige Bestimmtheit ihres Empfindens, und ist gar das Empfundene als ein Objektives schlechthin unfähig, das subjektive, eigenste Sein dieser Substanz zu enthalten, so werden wir sorgfältig zu unterscheiden haben zwischen der von Aussen bewirkten Zustands-Änderung derselben und dem Auftreten der zugehörigen Empfindung. Wir werden anerkennen müssen, dass, wie die Zustands-Änderung auf das Ein-

---

[6] Die Abhängigkeit des Empfindens von äusseren Einwirkungen etwa leugnen zu wollen, wäre einerseits unverträglich mit den Thatsachen und andererseits insofern ohne Veranlassung, als die empfindende Substanz, da sie endlich ist, so wie so mit den anderen endlichen Substanzen im Einen Urgrunde zum dynamischen Ganzen der Wechselwirkung verknüpft ist: s. o. § 10, d. Text nach d. 73. 76. 89. Anm.

wirken anderer Substanzen zurückweist, so das Empfinden, so sehr es einerseits durch seine Bestimmtheit mit zur Charakteristik des Zustandes von S gehört, so gewiss doch auch andererseits (als Vorstellen des ganz und gar ausser dem substantiellen Sein von S liegenden Empfindungs-Inhaltes)[5]) über diesen Zustand hinausragt, sodass letzterer die Vermittlung zwischen jenem Einwirken und dem Empfinden abgiebt. Wir werden also annehmen müssen, dass die Zustands-Änderung (als der unmittelbare Erfolg des Einwirkens anderer Substanzen) dem Empfinden zur Grundlage dient, dem Empfinden als logisches Prius, als Realgrund desselben vorangeht, sodass wir, wie oben bei materiellen Substanzen von präcelerativen Processen[7]), so hier bei der empfindenden Substanz von praesensitiven Vorgängen werden sprechen dürfen.

Ist hiernach das Empfundene wie das Empfinden durch äussere Einwirkung zwar veranlasst und nach seiner Bestimmtheit durchaus von derselben abhängig, aber doch eine von erlittenen Zustands-Änderungen verschiedene und darüber hinausliegende Erscheinung, so ist nicht entfernt daran zu denken, dass das Empfundene irgend wie von Aussen in das Empfinden hineinkomme. — Oder sollte etwa die empfindende Substanz, durch die äussere Einwirkung gleichsam geweckt und auf das einwirkende Objekt aufmerksam gemacht, mit seiner Kraft des Wissens (§ 11) an das Objekt herantreten und es passiv in sein Wissen aufnehmen? Aber so geläufig dieses Herantreten und Aufnehmen der vulgären Meinung über die Sinnesthätigkeit auch ist, so unzulässig würde es doch bei einer einfachen Substanz sein, die als solche keine Sinne besitzt. Zwar gehörte (§ 11) zum Begriffe des Wissens nothwendig ein Objekt, damit es für die wissende Substanz sei: aber wie diese zum Objekt komme, dass sie etwa die Kluft, die sie von anderen Substanzen trennt, überspringe, und die letzteren von Aussen in ihr Wissen aufnehme, davon enthält jener Begriff Nichts. — So bleibt nur übrig, dass S das Empfundene von Innen, von sich aus setze: die im Vorstellen und Empfinden thätige Kraft wird (wie überhaupt ja schon die Kraft des Wissens) zum eigensten Wesen der empfindenden Substanz zu rechnen, das Empfinden als von Innen, als ursprünglich hervorbringende, als wahrhaft schöpferische[8]) Thätigkeit anzusehen

---

[7]) S. o. § 10, d. Text zur 85. Anm.

[8]) Denn auch in S ist nicht das Empfundene (s. o. 5. Anm.), kann also auch nicht aus dem Inneren des S hervorgeholt, sondern nur aus dem Nichts

sein. In dieser Thätigkeit, und (wie soeben erinnert wurde) auch schon im Wissen sind Auf-einander-bezogen-sein und Bezogenes, Wissen und Gewusstes, Setzen und Gesetztes ganz untrennbar: denn zu jedem Vorstellen gehört nothwendig ein Vorgestelltes; das Vorstellen und das Vorgestellte werden also nicht äusserlich an einander gebracht, sondern hängen innerlich zusammen, bilden eine untheilbare Einheit. Und so ist in Wahrheit schon durch die Begriffe des Wissens und Vortellens ausgeschlossen, dass die vorstellende Substanz äusserlich an das vorzustellende Objekt herantrete: dieses Objekt muss vielmehr in und mit dem Vorstellen und Empfinden, als von Innen kommender, schöpferisch wirkender Kraft und Thätigkeit, ursprünglich gegeben sein.

Dass auch der Vorstellungsinhalt der Kategorien vom denkenden Subjekte schöpferisch hervorgebracht wird, liegt schon im Begriffe des Apriori (s. o. § 3). Ja die Apriorität der Kategorien dürfte obiger Lehre vom Geschaffensein des Empfundenen zu willkommener Verdeutlichung und Befestigung dienen können. Denn selbst dem vulgären Bewusstsein ist unzweifelhaft, dass das grosse (in Wahrheit von Kategorien getragene und durchwaltete) Gebiet der Begriffe, Urtheile und Schlüsse wesentlich einen Vorstellungs-Inhalt besitzt, der objektiv überhaupt nicht existirt, sondern lediglich im Denken und durch das Denken sein Dasein und seinen Werth hat. Und nicht weniger berechtigt ist die Überzeugung, dass die in der Erinnerung (unter sehr wesentlicher Mitwirkung der Kategorienthätigkeit)[9]) wiederbelebte Vergangenheit vor Allem durch die Kraft des Vorstellens im Bewusstsein getragen und erhalten wird[10]). Wenn aber hier die vorstellende Substanz, (wie es in Wahrheit der Fall ist) vorzugsweise durch die schöpferisch, a priori thätige Kraft der Kategorien, einem Vorgestellten Dasein und Bestand verleiht, warum sollte sie nicht auch beim Empfinden die Kraft besitzen,

---

geschaffen werden: aber die Kraft zum Schaffen muss in *S*, in seinem Wesen liegen.

[9]) S. u. § 25, 17. Anm.

[10]) Denn die Objekte, deren Sinnesqualitäten, überhaupt deren Eigenschaften bei der unmittelbaren Wahrnehmung als vom Subjekt unabhängig erscheinen konnten, brauchen bei der Erinnerung nicht selbst gegenwärtig zu sein, und doch kann die Vorstellung derselben sehr lebhaft reproducirt werden. Dass bei dieser Reproduktion zugleich entsprechende Gehirnzustände vorhanden sein mögen, leugnen wir nicht: aber diese Zustände sind erstens nicht die Objekte selbst, und zweitens können sie nur ein Secundäres sein, hervorgerufen durch das vorstellende Subjekt als solches: s. u. § 25, E.

das Empfundene von sich aus in schöpferische Thätigkeit[11]) zu setzen?

Der Begriff des Vorstellens bringt hiernach zum Begriffe des Wissens eine nähere Bestimmung hinzu, eben das schöpferische Setzen, das Schaffen des Gewussten: eine Bestimmung, die sich auf einfachere Momente nicht wird reduciren lassen. Denn die vorstellende Substanz als solche ist nicht Ursache von Zustands-Änderungen anderer Substanzen[12]), ihr Wirken ist auch keine Wechselwirkung, sondern ein einseitiges Wirken, eben ein Schaffen. Auch ist sie durch ihre vorstellende Kraft nicht etwa der immanente Grund ihrer eignen Zustands-Änderungen[12]). Sie ist auch nicht blos Ding oder Grund und Träger ihrer Eigenschaften, da sie selbst das von ihr Gesetzte nicht ist[5]), das Gesetzte überhaupt ein Anderes ist, als sie selbst. Das Gesetzte hat ferner zwar seinen Grund in der vorstellenden Substanz, aber hier handelt es sich um eine ganz neue Art von Grund und Folge. Während z. B. aus der Definition (*D*) des Kreises Folgen hervorgehen, die so innig und untrennbar Eins sind mit ihrem Grunde, dass sie selbst

---

[11]) Vgl. auch m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 288, 24. Anm. nebst nachfolg. Texte.

[12]) Vgl. o. d. Text vor u. nach d. 6. Anm., und § 10, d. Text zur 76. Anm. Nach dem o. § 10 im Texte zur 24. 25. Anm. Gesagten würde eine Substanz dieser immanente Grund dann sein, wenn sie spontan, ohne äussere Einwirkungen, ihre Zustands-Änderungen hervorbrächte. Nun gehört zwar einerseits das Empfinden mit zur Charakteristik des Zustandes der empfindenden Substanz und hat andererseits seinen unmittelbaren Grund nicht in einer äusseren Einwirkung, sondern in dem zugehörigen präsensitiven Vorgange. Aber dieser Vorgang hat seinen unmittelbaren Grund in der äusseren Einwirkung, und das Setzen des Empfundenen ist soweit nur der unausbleibliche Erfolg, die nothwendige Fortsetzung des präsensitiven Vorgangs, wie es denn auch nur da auftritt, wo dieser Vorgang ist: dieses Setzen ist also bis jetzt nichts Spontanes, sondern hat seinen Grund schliesslich in der äusseren Einwirkung (wie ja auch schon o. § 10, C die materiellen Substanzen, obwohl ihre Geschwindigkeits-Änderungen sich als unmittelbare Folgen nicht der äusseren Einwirkungen, sondern der präcelerativen Vorgänge erwiesen, doch stillschweigend als leblos beibehalten wurden). Und entsprechend könnte es bis jetzt auch mit dem Setzen des Vorstellungs-Inhaltes der Kategorien sich verhalten, indem die Kategorienthätigkeit etwa die nothwendige Fortsetzung des Empfindens wäre. Zwar wissen wir uns im Denken frei (im Empfinden dagegen gebunden), aber von dem Besonderen des Denkens gegenüber dem Empfinden ist hier ja noch gar nicht die Rede: hier handelt es sich nur um das Vorstellen, als blos vorstellend also ist keine einfache Substanz der immanente Grund ihrer Zustands-Änderungen. Vgl. aber u. § 13, d. Text vor d. 25. und vor d. 142. Anm.

zur Definition, zum Grunde der Eigenschaften des Kreises, also auch zum Grunde von *D* gemacht werden können, lassen sich beim Grundsein der vorstellenden Substanz Grund und Folge nicht vertauschen: das in schöpferischer Thätigkeit Gesetzte kann nicht als Grund der setzenden Substanz angesehen werden, es existirt vielmehr nur durch diese Substanz und nur solange, als es von ihr vorgestellt, im Dasein getragen und erhalten wird. — Ist aber der Begriff dieses Vorstellens als eines schöpferischen Setzens ein einfaches Moment und gehört dieses Moment, wie leicht ersichtlich, nicht etwa zu jenen bei der Zergliederung des psychischen Geschehens zurückbleibenden Elementen des Gefühlslebens (s. o. § 11), ist es vielmehr ein echter, zur Auflösung aller theoretischen Vorgänge unentbehrlicher Begriff[13]), so wird es als Kategorie anzuerkennen sein. Und daher dürften z. B. die Sätze, dass es ein Apriori, ein ursprüngliches Setzen des Vorgestellten thatsächlich giebt[14]), dass das Vorgestellte nur durch das vorstellende Subjekt, aber kein Zustand desselben ist, Synthesen a priori enthalten (s. o. § 6), also eine gewisse Nothwendigkeit und Selbstverständlichkeit besitzen (aber natürlich nur dann, nachdem überhaupt verstanden ist, was sie sagen).

Durch die Nicht-reducirbarkeit jenes schöpferischen Setzens auf andere Begriffe bestätigt sich zugleich, dass die Kraft zu diesem Setzen dem eigensten Wesen der einfachen vorstellenden Substanz zuzurechnen ist. Und so wird denn das Resultat von § 11 durch den Begriff des Vorstellens nicht nur anerkannt, sondern auch insofern näher bestimmt, als nunmehr die vorstellende Substanz es ist, die, anstatt materialistisch durch irgend welche Vorgänge im Gehirn ersetzt zu werden, vielmehr alle Vorstellung von Materie erst hervorbringt[15]), sodass ohne jene schöpferische Kraft überhaupt keine materielle Welt für uns existiren würde. Ob diese vorstellende Substanz aber selbst zur Materie gerechnet werden darf oder nicht, und ob alle Vorstellungsakte eines Menschen ein und dieselbe einfache Substanz zur unmittelbaren Grundlage haben, davon wird erst im Folgenden die Rede sein können.

---

[13]) S. o. § 11, 3. bis 6. Anm. nebst zugehör. Texte.

[14]) Natürlich auch schon die Sätze, dass es ein „Wissen“ giebt, dass die ganze Körperwelt lediglich im Lichte des Wissens liegt etc.

[15]) Unter Anderem trägt die Vorstellung der Farbe, durch ihre anschauliche Flächenerfüllung, wesentlich dazu bei, der Massivität der Materie (s. o. § 10, 82. Anm.) den Schein der Selbstverständlichkeit zu geben.

§ 13. Die Eine Seele des Menschen als immaterielle, zum Denken, Fühlen und Wollen befähigte einfache Substanz.

A. Die durchgängige Identität dieser Substanz.

Das Besondere des Denkens oder der Kategorienthätigkeit gegenüber dem Empfinden ist jenes Im-Vorstellen-nach-Aussen-sich-beziehen, jenes Meinen, von dem bereits in § 3 und § 6 die Rede war[1]). Dieses Hinweisen auf ein Anderes besteht hauptsächlich darin, dass eine Kategorie, auch wenn sie selbst gedacht, ihr bestimmter Vorstellungs-Inhalt rein um seiner selbst willen vorgestellt wird, doch eine resp. mehrere andere Kategorien so zur Voraussetzung hat, dass sie ohne dieselben überhaupt nicht denkbar sein würde. Die zur Voraussetzung dienenden Kategorien setzen ihrerseits dann wieder andere voraus, bis die abstracteste Kategorie schliesslich auf das unmittelbar Gegebene (d. i. auf eine Empfindung, oder auch auf einen zwar im seelischen Lichte des Wissens liegenden, aber kein Vorstellen einschliessenden Vorgang oder Zustand)[2]) sich bezieht. Und hierdurch sind die Kategorien der eigentliche Kitt aller begrifflichen Verbindung.

Diese Beziehung und Verbindung ist nun aber von ganz besonderer Art. Das zeigt sich schon darin, dass die Verbundenen in der Verbindung verschiedenen Werth haben. Die Vorstellung nämlich, mittelst deren das denkende Subjekt aktiv auf ein Anderes sich bezieht, ist nothwendig entweder selbst Kategorie, oder ein Produkt von Kategorien (d. i. ein aus Kategorien und anderen Elementen des Vorstellens oder Wissens Zusammengesetztes). Das Andere dagegen, worauf das Subjekt sich bezieht, kommt hierbei eben nur als passiver Zielpunkt der Beziehung, des Meinens in Betracht, kann eine Kategorie oder sonst ein Gewusstes sein, ist schliesslich aber nothwendig ein im Empfinden oder im nicht-vorstellenden Wissen[2]) Gegebenes[3]).

---

[1]) S. o. § 6, d. Text zwischen d. 5. u. 18. Anm. und § 3, d. Text zwischen d. 11. u. 13. Anm.

[2]) Vgl. u. 10. Anm. nebst zugehör. Texte. Zum nicht-vorstellenden Wissen s. u. § 16.

[3]) Wenn ich, vor einem bestimmten Baume *B* stehend, von ihm sage: „Dieser Baum ist krank" (*U*), so meine ich mit dem Kranksein den Baum. Hier ist nun zwar „Dieser Baum" keine Empfindung und „krank" keine Kategorie, aber schliesslich liegen dem Urtheile *U* doch Akte des Meinens, Sich-beziehens obiger Art zu Grunde. So schliesst *U* z. B. das Urtheil ein: „Dies (sc. *B'*, das sinnliche Anschauungsbild von *B*) ist die Erscheinung eines selbständigen Dinges" (*U'*). Und dieses Urtheil *U'* besteht bereits, wenn wir davon absehen, dass *B'* als ein ganz bestimmtes Gesichtsbild erst durch Kategorienthätigkeit zu

Vor Allem jedoch ist zu beachten, dass, wenn ich z. B. mit „Dies“ ein vorgestelltes Roth fixire, oder mit „ist“ das „Dies“ meine[1]), dieses Meinen zwar ohne Wissen und Vorstellen unmöglich sein würde, mit diesen Begriffen aber doch nicht erschöpft wird: dieses im Vorstellen (des begrifflichen Gehaltes der Kategorien) selbst enthaltene Meinen, Sich-beziehen ist vielmehr ein specifisch neues Moment, das sich nicht weiter vereinfachen, nicht auf andere Momente reduciren lässt. Wir werden daher den Begriff dieses Meinens, oder (da dasselbe das charakteristische Merkmal aller Kategorienthätigkeit, alles Denkens ist)[1]) den Begriff des Denkens dem „Wissen“ und „Vorstellen“ als dritte (psychologische) Kategorie hinzufügen müssen[4]).

Ist dem aber so, lässt sich der Begriff dieses Meinens nicht durch andere Momente ersetzen und auch nicht trennen vom Begriffe des Wissens oder Vorstellens des Gegebenen und des Kategorien-Inhaltes[4]), so vermögen wir auch den Akt des Meinens selbst nicht auf andere Akte oder Vorgänge zurückzuführen, noch von jenen Akten zu trennen, in denen das Gegebene gewusst und der begriffliche Gehalt der betreffenden Kategorien vorgestellt wird. Und dann muss auch die einfache Substanz, die dieses Meinen in Einem Wissensakte (s. o. § 11) ausführt[5]), die sich (z. B. mittelst der Kategorie „Dies“ auf das vorgestellte Roth) bezieht, identisch dieselbe,

---

seiner Bestimmtheit gekommen ist, wenn wir also B' kurzweg als Empfindung ansehen, lediglich aus Akten obiger Art. Denn mit „Dies“ (der ersten Kategorie)[1]) wird die Empfindung B' gemeint, und mit dem Kategoriencomplex: „ist die Erscheinung eines selbständigen Dinges“, beziehe ich mich ebenfalls auf das mit „Dies“ gemeinte B', um es näher zu bestimmen. Sehe ich aber B gar nicht in sinnlicher Unmittelbarkeit vor mir, sondern fälle das Urtheil U nur mittelst des Gedächtnisses, so denke ich doch an das zurück, was in mir vorging, als ich vor B stand, meine also schliesslich mit U und U' ebenfalls die frühere Empfindung B'.

[4]) Vgl. o. § 11, 3. bis 10. Anm. nebst zugehör. Texte und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 298 f. Obigem entsprechend gehört zum vollständigen Erfassen des begrifflichen Wesens der Kategorie „Denken“ (oder Meinen, Sich-beziehen, Verbinden), dass erstens der Begriff „Kategorie“ oder „Begriff“ (im eminentesten Sinne) d. i. der Begriff von Dem gedacht werde, mittelst dessen, und zweitens der Begriff „Gegebenes“ d. i. der Begriff von Dem, auf das das Denken sich schliesslich bezieht, sodass sich diese drei zusammengehörigen Momente (abweichend von m. Log. § 92 ff.) kurz als Denken, Begriff, Gegebenes würden bezeichnen lassen: vgl. u. 34. Anm.

[5]) Denn ein psychischer, im Lichte des Wissens liegender Akt ist obiges Sich-beziehen auf alle Fälle.

der Zahl nach Eine mit derjenigen sein, die den begrifflichen Inhalt der Kategorie „Dies“ vorstellt, und zugleich mit derjenigen, die das Roth sieht. Oder soll etwa die Substanz, die sich bezieht, ganz wegfallen, oder soll die eine Substanz das Sich-beziehen besorgen, eine andere das Roth sehen, eine dritte den Inhalt von „Dies“ vorstellen, und soll nun das gleichzeitige Neben-einander-funktioniren dieser Substanzen obiges Meinen des Roth mittelst des „Dies“ sein? Das (oder was man sonst Derartiges ersinnen möge) würde indess solange Unsinn sein und bleiben, als die Natur unseres Denkens dieselbe bleibt, als das Denken die Beziehung auf das von ihm Gemeinte als eine nothwendige und durch andere Momente oder Vorgänge nicht ersetzbare Bestimmung einschliesst, als es schlechthin sinnlos ist, dass es eine Beziehung gebe, ohne ein Etwas (ein Gegebenes), auf das sie gerichtet ist, oder dass es ein Meinen dieses Etwas gebe, ohne einen Begriff (eine Kategorie), in und mit dem das Etwas gemeint wird[6]).

Obiges Sich-beziehen ist nun des Weiteren entweder ein urtheilsloses Meinen, oder ein Urtheilen. Das erstere liegt vor, wenn z. B. ein vorgestelltes Roth (zum Zwecke des Urtheilens) als „Dies“ fixirt wird. Und solch ein urtheilsloses Fixiren muss es geben, wenn es überhaupt ein Urtheil geben soll, da letzterem ohne ersteres jedes Subjekt fehlen würde[7]). — Das Urtheilen dagegen ist mehr als jenes Meinen: als Kategorienthätigkeit schliesst es zwar das Meinen ein[8]), aber vor Allem ist ihm charakteristisch das Moment

---

[6]) Dass es ausser der einfachen Substanz S, die sich mittelst des „Dies“ auf das Roth bezieht, in demselben Subjekte zu derselben Zeit z. B. noch eine Substanz S' gebe, die Roth sehe, wäre soweit zwar zulässig, aber doch zwecklos. Denn dass etwa S' das Empfinden des Roth besorge, um dieses nun schon gesetzte Roth dem S (fabrikmässig) zu überliefern (damit S doch nicht gar zu viel zu thun habe), wäre ganz und gar Unsinn, da nach dem o. § 12 (im Texte nach der 2. Anm.) Gesagten von einem Hinüberwandern einer Vorstellung aus der einen Substanz in eine andere schlechterdings keine Rede sein kann.

[7]) Sollte obiges „Dies“ (D) stillschweigend ein Urtheil, etwa das Urtheil „Dies (sc. Roth) ist ein Es“ (U) einschliessen (s. o. § 6, 14. 15. Anm. u. d. Text nach d. 7. Anm.), so müsste doch wenigstens das „Dies“ in U (damit U, als ein Urtheil, ein gedachtes, begriffliches, nicht etwa blos ein thatsächliches Subjekt habe) ein urtheilsloses Fixiren, also abstracter als D sein: wir verstehen aber, um einen Regressus in infinitum zu vermeiden, unter D bereits das allerabstracteste „Dies“.

[8]) Ja, das Urtheil spricht eigentlich erst aus, was im Meinen thatsächlich liegt. Denn die von einer concreteren Kategorie K vorausgesetzten abstracteren Kategorien sind in K selbst als einem einzelnen Begriffsmomente (sei es

des Behauptens, Anerkennens eines von ihm unabhängig[9]) Bestehenden, und dieses Moment werden wir als nähere Bestimmung jenes Meinens anzusehen haben. Denn sollte das Behaupten etwa nur das zu „Sein“ (oder „ist“) und den concreteren Kategorien gehörige Nach-Aussen-sich-beziehen sein, so würde übersehen, dass dieses Sich-beziehen in einer blossen Begriffs-Construction ja ebenfalls enthalten, also gewiss nicht fähig ist, das Charakteristische des von einer solchen Construction scharf zu unterscheidenden Behauptens auszumachen[9]). Um sich nämlich aus blossen Begriffen irgend ein Objekt zu construiren, muss man dasselbe als ein Es oder Etwas (im abstractesten Sinne)[10]), als ein Seiendes etc. setzen, und in diesem Begriffe „Seiendes“ (und ebenso in den noch weiter hinzukommenden concreteren Bestimmungen) liegt nothwendig die Beziehung[11]) der Kategorie „Sein“ auf die Kategorie „Es“: aber auch

---

nun, dass *K* als ein Moment des Systems der Kategorien d. i. des Erkenntnissvermögens selbst gilt, sei es dass es etwa als Bestandtheil eines oder mehrerer Urtheile vorliegt und isolirt hervorgehoben und für sich betrachtet wird) urtheilslos mit *K* verbunden (denn als einzelne Kategorie ist *K* kein Urtheil). Erst im Urtheil findet dieses Verbunden- und Bezogensein seine deutliche Darlegung und Entfaltung, nur im Urtheil kommt das Nach-Aussen-sich-beziehen der einzelnen Kategorien zur vollen Wirklichkeit. Auch trägt die im Urtheil enthaltene Anwendung der Kategorien auf Beispiele wesentlich bei zur Veranschaulichung wie überhaupt ihres begrifflichen Gehaltes, so auch ihrer gegenseitigen Beziehungen.

[9]) S. o. § 8, 23. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte. Ich erkenne, anerkenne im Urtheilen das dem Denken Gegebene (denn das Urtheilen ist auch mehr, als das blosse Schaffen eines Vorgestellten): aber ich nehme dieses Gegebene auf mittelst der Kategorien, mittelst der thatsächlichen Beziehungen derselben zu einander: der Begriff des Urtheilens hat so den Begriff des Denkens (Meinens) zur Voraussetzung (s. o. 4. Anm.).

[10]) Dieses „Es“ schliesst als Kategorie natürlich auch hier das ihm wesentliche Meinen ein. Denn wenn man auch ganz ins Blaue hinein (ohne ein Gegebenes zu meinen) sich ein Seiendes denkt, (mit den Worten: „Es sei ein Etwas“, oder kürzer mit dem Ausruf: „Ein Es!“) ein Seiendes setzt, so meint man bei diesem „Es“ oder „Etwas“ zwar nur das in und mit diesem Begriffe Gesetzte (als ein, wenn es wirklich wäre, in irgend einem Wissen Vorgestelltes oder Vorstellbares und dadurch Fixirbares), aber das Meinen ist doch. Zu diesem Meinen kommt dann, wenn das construirte Objekt es fordert, als ein zweites noch das Meinen u. § 22, Anf. hinzu.

[11]) Um sich das willkürlich construirte Objekt möglichst deutlich zu denken, muss man seine verschiedenen Constructionsstücke sogar in Urtheilen auf einander beziehen: aber diese Urtheile können vernünftigerweise nicht die Existenz dieses Objekts behaupten, sondern nur rein logische Beziehungen (vgl. o. § 8, 23. Anm.), oder auch von der Wirklichkeit abstrahirte und in die Con-

nur diese Beziehung, nicht etwa die Beziehung auf ein Gegebenes. Sobald letztere Beziehung hinzukommt, sobald ich mit dem „Es" ein Gegebenes fixire und das als „Dies" fixirte Gegebene selbst als seiend etc. fasse, bin ich über blosse Begriffs-Constructionen hinaus, zum Behaupten übergegangen. Denn es genügt zum Behaupten auch nicht, dass ich etwa ein Gegebenes als „Dies" fixire, auf „Dies" mit „Sein" (oder „ist"), auf „Sein" mit einer concreteren Kategorie etc. mich beziehe. Ich muss vielmehr mit jeder Kategorie (unbeschadet natürlich der Vermittlung durch ihre Beziehungen zu anderen Kategorien) ausdrücklich das Gegebene selbst meinen, jede vom Gegebenen selbst aussagen[12]), sodass z. B. von einem vorgestellten Roth nur dann behauptet wird, dass es sei, wenn das „ist" nicht nur auf ein das Roth fixirendes „Dies", sondern zusammen mit dem „Dies" auf das Roth selbst bezogen, das Roth also nicht nur als „Dies", sondern ausdrücklich (und nicht nur implicite) auch als „Seiendes" gefasst wird[13]).

Was im Urtheile vom Fixirten, vom Subjekte des Urtheils behauptet, ausgesagt wird, ist das Prädikat. Durch das Prädikat wird das Subjekt näher bestimmt, das Prädikat ist eine Determination des Subjekts[14]). Das Subjekt aber ist, da es ja nur im Urtheile, nur in Beziehung auf das Prädikat Subjekt ist[15]), das zu Determinirende, und insofern ist es abstracterer Natur: und sieht man ab von aller Determination desselben, fasst man dasselbe als noch gar nicht determinirt, so ist es der allerabstracteste Begriff, obiges

---

struction aufgenommene Verhältnisse aussprechen; oder sie machen überhaupt keinen Ansprach auf Wahrheit, sondern sind nur die Form deutlichen Phantasirens.

[12]) Oder subsumire ich, wenn ich eine Begriffs-Construction C (= „Es" + „Seiendes" + etc.) auf ein Gegebenes (G) anwende, G blos unter das „Es" in C? Nein, sondern jede Bestimmung in C wird auf G übertragen, und ich darf nicht früher behaupten, dass G ein C sei, als bis ich weiss, dass alles in C Enthaltene auch von G gilt.

[13]) Hierzu, dass in der Behauptung das „ist" eine doppelte Beziehung hat (erstens auf das „Dies" und zweitens, zusammen mit dem „Dies", auf das Gegebene), vgl. o. § 6, den Text nach d. 14. Anm.

[14]) In synthetischen Urtheilen. Das analytische Urtheil ist eine leere Wiederholung eines derjenigen Urtheile, die der Bildung des Subjektsbegriffs als synthetische Urtheile vorangingen: s. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 59, u.

[15]) Und von dem Subjekte o. § 11 (im Texte nach d. 6. Anm.) unterschieden werden muss.

„Dies“. Und diese Momente des Abstrahirens und Determinirens, des Subjektes und des Prädikates gehören durchaus zum Begriffe des Urtheilens oder Behauptens, das Wesen dieses Begriffs würde ohne jene Momente ganz unverständlich sein. Aber deshalb lässt sich der Begriff des Behauptens nicht etwa auf die Begriffe Subjekt und Prädikat reduciren: die letzteren Begriffe haben vielmehr umgekehrt ihren eigentlichen Sinn erst in und mit dem Begriffe des Behauptens, sind nothwendige Momente desselben. Dieser Begriff des Behauptens, als einer ganz bestimmten (über das blosse Nach-Aussen-sich-beziehen der Kategorien hinausgehenden)[16] Verbindung eines (determinirenden) Prädikates mit einem Subjekte, wird sich überhaupt nicht weiter vereinfachen, sondern ebenfalls als Kategorie aufstellen und rechtfertigen lassen[17].

Dann ist aber auch der Akt des Behauptens selbst weder auf andere Akte reducirbar, noch vom Denken der im Subjekt und Prädikat enthaltenen Kategorien, noch vom Vorstellen oder Wissen des betreffenden Gegebenen trennbar. Denn so gewiss auch das Behaupten (da es die wirkliche Anwendung der Kategorien auf das dem Denken Gegebene ist, sich der Katagorien nur zur Auffassung des Gegebenen bedient) sowohl über dem Gegebenen, als über den einzelnen Kategorien steht, so gewiss bedarf es doch beider. Daher muss die einfache Substanz, die das Behaupten in Einem Wissensakte (s. o. § 11) vollzieht, die z. B. vom vorgestellten Roth aussagt: „Dies ist“, identisch dieselbe sein mit derjenigen, die die Kategorie „ist“, und mit derjenigen, die die Kategorie „Dies“ denkt, und auch mit jener, die das Roth sieht[18].

Eine auf andere Vorgänge nicht reducirbare logische Funktion ist endlich auch das Schliessen, das Übergehen vom blossen An-

---

[16]) Ohne von diesem Behaupten zu sprechen, kann man zwar das bei den Worten: „Dies (sc. Roth) ist“, zu Denkende einen Kategoriencomplex nennen, wohl auch ein „Urtheil“: aber dann ist letzteres Wort eben nicht in obigem Sinne gebraucht, sondern Zeichen für einen äusserlich aufgefassten Complex von Vorstellungen.

[17]) Vgl. o. § 11, 3. bis 10. Anm. nebst zugehör. Texte.

[18]) Vgl. o. 6. Anm. nebst vorhergeh. Texte. Hierher gehörige Literatur nebst Zurückweisung oberflächlicher Ausflüchte des Materialismus s. bei W. Volkmann v. Volkmar, Lehrb. d. Psychologie etc. 1875. 76, I, S. 66 ff. Was S. Stricker, Studien über das Bewusstsein 1879, S. 10 f. treffend gegen „psychisch isolirte“ Ganglienzellen der Hirnrinde sagt, gilt nach Obigem bereits von den einfachen Substanzen derselben Zelle.

sich-sein einer Wahrheit zum Setzen derselben[19]), das Entdecken eines Neuen auf Grund des bereits Bekannten. Wie das Urtheilen über den einzelnen Kategorien, so steht das Schliessen über den einzelnen Urtheilen, indem es über gegebene Urtheile hinausgeht zu neuen Urtheilen und sich insofern als eine schöpferische Kraft ganz eigner Art, als Erkenntniss-schaffende Kraft erweist. Oder vielmehr, diese im Schliessen thätige Kraft dürfte anzusehen sein als das bewegende und leitende Princip aller Kategorien-Thätigkeit, als die eigentliche Triebkraft alles logischen Fortschritts, aller in sich lebendigen Selbstthätigkeit des Denkens[20]). Der wahre Quell aller Erkenntniss ist dann nicht das Urtheilen als mehr passives Aufnehmen und Anerkennen des von ihm Unabhängigen, sondern die schöpferische Kraft und Thätigkeit, die in der fortschreitenden Entwicklung des Kategoriensystems überhaupt erst das Urtheilen ermöglicht und immer concreter gestaltet[21]) und so, im jeweilig Gegebenen immer wieder Neues entdeckend, ein selbstthätiges Erkennen ursprünglich hervorbringt. Weit entfernt also, auf andere logische Funktionen reducirbar zu sein, macht diese Kraft

---

[19]) Vgl. Arist. p. 86a, 9 ff. (μάλιστα δὲ δῆλον ὅτι ἡ καθόλου κυριωτέρα, ὅτι τῶν προτάσεων τὴν μὲν προτέραν ἔχοντες ἴσμεν πως καὶ τὴν ὑστέραν καὶ ἔχομεν δυνάμει, οἷον εἴ τις οἶδεν ὅτι πᾶν τρίγωνον δυσὶν ὀρθαῖς, οἶδέ πως καὶ τὸ ἰσοσκελὲς ὅτι δύο ὀρθαῖς, δυνάμει, καὶ εἰ μὴ οἶδε τὸ ἰσοσκελὲς ὅτι τρίγωνον· ὁ δὲ ταύτην ἔχων τὴν πρότασιν τὸ καθόλου οὐδαμῶς οἶδεν, οὔτε δυνάμει οὔτ' ἐνεργείᾳ: allgemein aber ist ja nothwendig der Obersatz des Schlusses, s. p. 26a, 20. 30 ff.). p. 1051a, 22 ff.: εὑρίσκεται δὲ καὶ τὰ διαγράμματα [propositionum mathematicarum demonstrationes: Bonitz] ἐνεργείᾳ· διαιροῦντες γὰρ εὑρίσκουσιν. εἰ δ'ἦν διῃρημένα, φανερὰ ἂν ἦν· νῦν δ'ἐνυπάρχει δυνάμει . . . . . ὥστε φανερὸν ὅτι τὰ δυνάμει ὄντα εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα εὑρίσκεται.

[20]) Nachdem das Subjekt von den präsensitiven Vorgängen (s. o. § 12) zum Setzen der Empfindungen übergegangen ist, schreitet es von da fort zum Fixiren der Empfindungen (überhaupt des Gegebenen) mittels der Kategorie „Dies", von da zum Urtheilen über das Gegebene, von da zum Schliessen mittelst immer concreterer Kategorien: ein fortschreitendes Setzen des vorher nur An-sich-(δυνάμει)-seienden, ein Entdecken in Synthesen a priori (s. o. § 6) war schon beim „Dies" und „Dies ist"; ein dem Schliessen sogar formell ziemlich ähnlicher Vorgang liegt schon dem Urtheile „Dies (sc. Roth) ist nicht Dies (sc. Grün)" zu Grunde: s. m. Log. § 98 ff. und u. 35. Anm.

[21]) S. o. 20. Anm. Während das den einzelnen Kategorien charakteristische Nach-Aussen-sich-beziehen auf deren Voraussetzungen, also auf abstractere Kategorien zurückweist, schreitet das Entdecken der in der jeweiligen Entwicklungsstufe δυνάμει enthaltenen neuen Momente vorwärts zu immer concreteren Bestimmungen.

und Thätigkeit das Urtheilen, wie überhaupt alle Kategorienthätigkeit vielmehr erst begreiflich[22]).

Auch ist das Schliessen nicht etwa blos ein psychologischer Mechanismus, der sich zwar im seelischen Lichte des Wissens, aber unabhängig vom Thun des Subjektes vollzöge, der, lediglich vom Naturgesetze des Grundes beherrscht, im Schliessen als einem psychischen Geschehen neue Gedanken, als Folgen, aus schon Bekanntem, als ihrem Grunde, ebenso hervorgehen liesse, wie das Naturgeschehen von der im Grunde enthaltenen Anlage (vom δυνάμει ὄν) zur Verwirklichung derselben (zum ἐνεργείᾳ ὄν)[19]) fortschreitet. — Ein psychisches Geschehen dieser Art anzunehmnen, liegt zwar nahe. Vor Allem im Hinblick auf das Auf-und-abwogen des Gefühls- und Trieblebens. Auch erscheint ein leidenschaftlich erregter Gedankenverlauf fast wie ein unabhängiger, ja wie ein selbständig gegen den Willen des leidenden Subjektes sich behauptender Vorgang. Selbst im ruhigen Denken kommt dem Subjekt ein neuer Gedanke, ein glücklicher „Einfall" wie von Aussen, um im Lichte seines Wissens ihm gleichsam sichtbar zu werden. — In Wahrheit aber können der einfachen Substanz, die einen Gedanken in einem Urtheile denkt, nach Obigem nicht einmal Empfindungen, geschweige denn ganze Sätze von Aussen zuwandern[23]). Sie ist vielmehr, wie sie schon die Empfindungen selbstthätig setzt, so doch gewiss nicht weniger selbstthätig, wenn sie, in welchem Tempo und mit welchem Interesse immer, mittelst der Kategorien d. i. mittelst ihrer eigensten, a priori aus ihrem innersten Wesen hervorgehenden Thätigkeitsformen das Gegebene in Urtheilen erfasst. Und da auch das Schliessen nach Gesetzen sich vollzieht, die schliesslich auf die gegenseitigen Beziehungen der Kategorien[24]) hinauskommen, so wird es ebenfalls als Kategorienthätigkeit anzusehen sein, und nicht als ein blosses

---

[22]) S. o. 20. 21. Anm. Dass das Schaffen der Erkenntniss vom Setzen der Empfindungen, das ja auch ein Schaffen ist und jenem zur Voraussetzung dient, wesentlich verschieden ist, dazu s. u. d. Text nach d. 26. Anm.

[23]) Nur Zustands-Änderungen können durch äussere Einwirkungen hervorgerufen werden (s. o. § 12, d. Text nach d. 3. Anm.): diese genügen aber auch vollständig, sie würden sogar hinreichen, um z. B. aussergewöhnliche (in der gesetzmässigen Abhängigkeit aller endlichen Substanzen vom Absoluten nicht liegende) göttliche Einwirkungen und „Offenbarungen", wenn deren Annahme nothwendig sein sollte, begreiflich zu machen.

[24]) Vgl. m. Log. S. 192 ff.

Geschehen, bei dem das Subjekt, statt selbstthätig zu sein[25]), blos das Zusehen hätte.

Und diese Selbstthätigkeit ist im Grunde eben jenes Schaffen, das alle Erkenntniss ursprünglich hervorbringt, sodass zwar das schliessende, vom Bekannten zu neuer Erkenntniss fortschreitende Subjekt der Grund des Neuen ist, dieses Grund-sein als ein Schaffen aber nach dem in § 12 Erörterten[26]) doch von ganz besonderer Art ist. — Aber auch vom Schaffen des § 12 ist das Schliessen wesentlich verschieden. Der dort in der schöpferischen Thätigkeit des Vorstellens gesetzte Inhalt hatte zunächst nichts weiter zu bedeuten, als eben dem vorstellenden Subjekte als ein Anderes gegenüber gestellt zu werden, dieser Inhalt war und blieb ein blos Ideelles. Das Schaffen der Erkenntniss dagegen hat, unbeschadet seiner ideellen Natur (die es als eine vom Vorstellungs-Inhalte der Kategorien untrennbare Thätigkeit behält)[27]), wesentlich eine auf das Reale gerichtete Bedeutung, da doch das Reale, die Wirklichkeit erkannt werden soll. Beim Erkennen ist es die objektive Wirklichkeit selbst, die im Denken gleichsam flüssig und durchsichtig wird, deren mancherlei Bestimmungen des Zugleich- und Nach-einander-seins nach ihrem innersten Zusammenhange offenbar werden: und dennoch entsteht uns die Welt der Erkenntniss als solche nicht durch passives Aufnehmen des Gegebenen, sie wird vielmehr vom erkennenden Subjekte in schöpferischer Selbstthätigkeit nach eigenen Gesetzen[28]) auferbaut. Das Erkennen ist so gewissermassen ein Nachschaffen (der Welt, wie aller Wirklichkeit) im Denken, um dadurch das objektiv Bestehende nach seiner Vernünftigkeit und inneren Nothwendigkeit zu begreifen[29]), sich selbst,

---

[25]) Die Selbstthätigkeit im Schliessen giebt sich auch kund in der Möglichkeit des Irrthums, indem der todte Mechanismus als solcher nie irrt.

[26]) S. o. § 12, d. Text nach d. 11. Anm.

[27]) Daher können auch die Wege des Schliessens (individuell oder zu verschiedenen Zeiten) verschieden sein, obwohl sie, wenn richtig geschlossen wird, alle zu demselben Resultat führen.

[28]) Schliesslich nach den im System der Kategorien liegenden gesetzmässigen Beziehungen: s. o. 20. 21. Anm. nebst zugehör. Texte und § 6, d. Text zwischen d. 16. und 18. Anm. und § 7 ff. Vgl. auch Kant's W. W. III, S. 576. 582 ff. („der Verstand . . . ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, ... der Quell der Gesetze der Natur"). 133 ff. 18 f. u. A. Zur Verträglichkeit des Obigen mit dem „Ding an sich" s. u. § 19, E. und § 24.

[29]) Wie das allem Denken und Erkennen zu Grunde liegende System der Kategorien unleugbar ein dialektisches Fortschreiten vom Abstracteren zum Concreteren enthält, so ist auch das Begreifen der gegebenen Wirklichkeit

die subjektive Vernunft im Objekt wiederzufinden. — Und dieses Begreifen, Nachschaffen, Entdecken ist eben jenes specifisch neue Moment im Schliessen, das auf andere Begriffsmomente nicht reducirbar, sondern Kategorie sein wird[17]) und dadurch eine Ersetzbarkeit des Schliessens durch irgend welche anderen Vorgänge undenkbar macht. Und da dieses Entdecken und Schliessen sinnlos wäre ohne einen Gedanken, aus dem, und ohne einen Gedanken, auf den geschlossen wird, ohne (eine oder mehrere) Prämissen, die das Resultat des Schliessens nur an sich (δυνάμει) enthalten, und ohne Schlusssatz, in dem es gesetzt, ausgesprochen ist[30]), so ist die Funktion des Schliessens auch untrennbar von denjenigen Funktionen, in denen Prämissen und Schlusssatz gedacht werden. Daher muss die einfache Substanz, die das nicht weiter zerlegbare Schliessen (Entdecken, Übergehen vom Gegebenen zu Neuem) in Einem Wissensakte ausführt (s. o. § 11), identisch dieselbe sein sowohl mit derjenigen, die die Prämissen[31]), als mit derjenigen, die den Schlusssatz denkt.

So hat sich denn der Complex von Vorstellungen (resp. von Wissensakten), die Ein Ganzes bilden, in Einem sie alle umfassenden Akte des Wissens enthalten sein können und, wenn sie es sind, nur

---

dialektischer Natur. Erstens, das Faktische ist gegeben: durch Messung wird etwa gefunden, dass von den Seiten des rechtwinkligen Dreiecks der Satz gilt $a^2 + b^2 = c^2$; oder die Anwendung der Kategorien, die doch a priori sind, auf die von uns unabhängigen Dinge ist Thatsache; oder es handle sich um die religiös-sittliche Weltauffassung eines Volkes auf bestimmter Entwicklungsstufe. Zweitens, es wird bezweifelt, ob das Faktum genau aufgefasst, ob es nothwendig, ob es nicht anders denkbar ist. Drittens, das Faktum wird begriffen: $a^2 + b^2 = c^2$ wird bewiesen; die Anwendung der Kategorien auf die Dinge ist berechtigt, da die Dinge als Erscheinungen lediglich durch die Kategorien zu Stande gekommen sind (vgl. Kant's „Transscendent. Deduktion der reinen Verstandesbegriffe"); die betreffende Weltauffassung erweist sich unter den gegebenen Verhältnissen als vernunftgemäss und nothwendig. Und durch dieses Begreifen wird ebenso, wie durch das Fortschreiten im Kategoriensystem, einerseits das Denken auf eine höhere Stufe der Entwicklung gehoben, und andrerseits das Objekt tiefer und richtiger erfasst, als vorher.

[30]) Hiernach werden die Begriffe Prämisse(n) und Schlusssatz, oder An-sich-sein und Gesetzt-sein, oder auch Deduktion (in der vom Allgemeinen als dem An-sich-sein des Einzelnen) und Induktion (in der vom Gesetztsein des Einzelnen ausgegangen wird) als nothwendige Momente der Kategorie Schliessen (Entdecken) anzusehen sein.

[31]) Dass in einem Schlusse, zu dem nothwendig zwei Prämissen gehören, die schliessende Substanz nur eine dieser Prämissen denke, wäre natürlich nicht weniger sinnlos, als dass sie gar keine denke.

Einer einfachen Substanz ihr Dasein verdanken, mehr und mehr vergrössert: im Nach-Aussen-sich-beziehen der Kategorien waren wenigstens zwei, im Urtheilen wenigstens drei Vorstellungen (resp. Wissensakte)[32]), im Schliessen wenigstens zwei oder drei Urtheile auf einander bezogen und mit einander verbunden von Einer einfachen Substanz. Überdies aber operirt das Denken ja nicht nur mit den abstractesten, an Beziehungen ärmsten Kategorien (wie „Dies", „ist"), sondern schreitet fort zu concreteren, z. B. zum Begriffe des Dinges als des Grundes und Trägers seiner Eigenschaften. Dieser Begriff setzt nicht nur eine grössere Anzahl anderer Begriffsmomente voraus und verbindet sie so in sich und mit sich (s. o. § 7. 8), sondern hierdurch, wie überhaupt durch seinen bestimmten Vorstellungsinhalt verschmilzt[33]) er auch die dem Dinge entsprechenden Empfindungen, ja kurzweg alle Eigenschaften des Dinges mit einander, sodass, wenn ein Gegebenes als ein Ding angesehen wird, all' diese mannigfaltigen Bestimmungen (mehr oder weniger deutlich) in Einem Wissensakte enthalten sind, also von Einer einfachen Substanz vorgestellt und mit einander verbunden werden.

Nun werden allerdings auch Vorstellungen von einander unterschieden, es wird z. B. das Urtheil (U) gefällt: Dies (sc. Roth) ist nicht Dies (sc. Grün). Ja, durch das Fortschreiten von abstracteren zu concreteren Kategorien wird ein ursprünglich als Eins Gegebenes in eine Vielheit von Bestimmungen zerlegt, indem z. B. das vorgestellte Roth erst als „Dies", dann auch als „Seiendes", „Quali-

---

[32]) Denn das mit „Dies" Fixirte braucht keine Vorstellung, es kann auch ein im nicht-vorstellenden Wissen Gegebenes sein: s. o. 2. Anm.

[33]) Wie hier der Begriff des Dinges es ist, der ein Mannigfaltiges mit einander verschmilzt, so ist auch schon das im Anschauen einer Fläche enthaltene Mannigfaltige, so sehr es auch von selbst in einander überzugehen scheint, schliesslich doch erst durch die Beziehungen der zu Grunde liegenden concreteren Kategorien mit einander verbunden. Denn dass Empfindungen und Vorstellungen wie Eisstückchen und Wassertropfen von selbst mit einander verschmölzen, ist sinnlos: s. u. § 23. Wohl aber ist anzuerkennen, dass die ursprünglich durch Kategorienthätigkeit zu Stande gekommenen Verbindungen durch häufiges Wiederholt- und Aufbewahrt-werden im Gedächtniss zu festen Vorstellungscomplexen geworden sind. Auch kann die Kategorienthätigkeit selbst, sogar im Urtheilen als ihrer deutlichsten Entfaltung (s. o. 8. Anm.), nicht so in sich zerstückelt und blos additiv zusammengesetzt sein, wie die Wörter eines gesprochenen oder geschriebenen Urtheils: im Denken eines Urtheils sind die einzelnen Momente desselben vielmehr so innig mit einander zu Einem Ganzen verbunden, dass das Urtheil weit früher und schneller gedacht, als ausgesprochen ist.

tatives", „Quantitatives", „Intensives", „Geformtes" etc. gedacht wird[34]). Aber mit diesen vielen Bestimmungen meine ich doch das Eine Roth, ich verbinde sie und meine sie als objektiv verbunden in dem Einen Roth. Und im Urtheile U werden nicht nur die Kategorien „Nicht", „ist", „Dies"[35]), sondern mittelst derselben auch die beiden Empfindungen des Rothen und Grünen auf einander bezogen und so doch im Denken mit einander verbunden. Daher kann auch das Urtheil U, wie überhaupt jeder Wissensakt, der ein Mannigfaltiges irgendwie zur Einheit verbindet, nur von Einer einfachen Substanz ausgeführt werden.

Thatsächlich bezieht der Mensch nun aber alle jeweilig vorhandenen Regungen des Seelenlebens (Gefühle und Willensregungen nicht weniger, als Empfindungen und Begriffe oder Urtheile und Schlüsse), sofern dieselben Objekte seines bewussten Denkens sind, irgendwie auf einander, sodass sie in diesem Denken zu einer einzigen Welt verbunden sind und nur Eine einfache Substanz (S) zur unmittelbaren Grundlage haben können. Denn selbst wenn das Denken (etwa in Folge vorhergegangener und noch fortdauernder Gemüths-Erregung) nicht einheitlich auf Einen Punkt gerichtet ist, sondern neben dem eigentlich gewollten Gedanken noch ein anderer, sachlich fremdartiger sich behauptet und auf ersteren störend einwirkt, so ist doch eben diese störende Einwirkung[36]), ja schon, dass die Gedanken als nebeneinander bestehend gewusst werden, ein Auf-einander-beziehen. — Sollten aber in einem Zeitmomente ausser der Einen bewussten Gedankenwelt eines Menschen (M), und ohne auf diese bezogen zu werden, noch eine oder mehrere unbewusste Gedankenwelten, oder Empfindungen (resp. Wissensakte)[32]), die überhaupt

---

[34]) Die Begriffe „Unterscheiden" und „Vergleichen" werden denkbar durch die Begriffe „Urtheilen", „Abstrahiren" und „Determiniren" unter Hinzunahme derjenigen Kategorien, mittelst deren das Unterscheiden und Vergleichen wirklich ausgeführt wird (nämlich der Kategorien des Nichtseins, Verschiedenseins etc.): ich unterscheide z. B. die Empfindungen des Rothen und Grünen, wenn ich das Urtheil U fälle (vgl. Kants W. W. II, S. 66 f.), oder ich vergleiche zwei einander nahe liegende gleichfarbige Flächen a und b, wenn ich urtheile: Dies (sc. a) ist qualitativ Dies (sc. b). S. o. 4. Anm. u. d. Text zur 14. ff. Anm.

[35]) Genau genommen, wird U zur Grundlage haben das Urtheil: Dies (sc. Roth) ist (U_1), und das Urtheil: Dies (sc. Grün) ist (U_2), und erst durch Beziehung von U_1 und U_2 auf einander (mittelst des „Nicht") wird U auftreten können. Vgl. o. § 6, 15. Anm. nebst zugehör. Texte.

[36]) S. o. d. Text zwischen der 22. u. 26. Anm.

nicht zu Objekten des Denkens würden, in M bestehen, so würden diese unbewussten oder ungedachten Vorgänge hier nur in dem Falle in Betracht kommen, dass sie ihr Dasein einer oder mehreren Substanzen ausser S verdankten[37]). Diese anderen Substanzen würden indess neben S nichts weiter zu bedeuten haben[38]), es würde für den betreffenden Zeitmoment vielmehr S (als der höchste Einheitspunkt)[39]) allein als die einfache Seelensubstanz des M anzusehen sein.

Und Entsprechendes gilt auch vom Nacheinander. Da sich in M Gedanken an Gedanken reihen und mit Gefühlen und Wünschen, mit Entschlüssen und Handlungen auf's Mannigfaltigste verflechten, und so die Minuten und Stunden füllen, von M selbst durchweg auf einander bezogen und zur Einheit mit einander verbunden[40]), so wird Minuten und Stunden hindurch der unmittelbare Träger dieses einheitlichen Seelenlebens Ein und dieselbe einfache Substanz sein müssen.

Aber der bewusste, wache Zustand des Menschen wird unterbrochen vom Schlaf! Wäre da denn nicht denkbar, dass etwa die beim Einschlafen, im Momente t_1, dem bewussten Seelenleben zu Grunde liegende einfache Substanz S_1 während des tiefsten Schlafs (im Momente t') ersetzt würde durch eine einfache Substanz S_2, sodass beim Erwachen, im Momente t_2, vielmehr S_2 jene Grundlage wäre? — Angenommen indess, dies geschähe, so würde doch Thatsache bleiben, dass S_2 die Situation in t_2 (z. B. dass es Tag ist) mit der Situation in t_1 (wo es etwa Nacht war) zu vergleichen vermag, dass es von dem weiss, was in und vor t_1 von S_1 gedacht, empfunden, erlebt wurde, dass es sich z. B. an den Glanz des Sternenhimmels,

---

[37]) Denn beständen sie durch S, so wäre damit ja unmittelbar gesagt, dass für den betreffenden Moment alles Psychische in M die Substanz S zur Grundlage habe.

[38]) Dass unbewusste resp. ungedachte (d. i. nicht zum Objekt des Denkens werdende) Vorgänge in S selbst für das bewusste Denken desselben nothwendig von Einfluss seien, wird sich nicht leugnen lassen. Seelische Vorgänge in anderen Substanzen aber können als solche nicht in S hinüberwandern (s. o. 23. Anm.), sondern höchstens dadurch für S sich geltend machen, dass sie die Einwirkungen dieser anderen Substanzen auf S beeinflussen: diese Möglichkeit jedoch ist bereits im Begriffe der Einwirkung berücksichtigt: s. o. § 10, d. Text zur 71. 77. ff. Anm. § 12 und u. C.

[39]) S. o. § 11, 14. Anm. nebst zugehör. Texte.

[40]) Sollten in diese Beziehung und Verbindung irgend welche seelischen Vorgänge in M nicht miteingehen, so würde hier (vom Nacheinander) Dasselbe gelten, was soeben (37. 38. Anm. nebst zugehör. Texte) vom Zugleichsein gesagt wurde. Vgl. auch u. 41. Anm. nebst zugehör. Texte.

kurz an den zur Wahrnehmung des Nacht-seins gehörigen Empfindungscomplex V errinnert. Zu dieser Erinnerung gehört nicht nur, dass das in t_1 gewesene V in t_2, wenn auch nicht in ursprünglicher Bestimmtheit und sinnlicher Lebendigkeit, so doch in einer mehr oder weniger verblassten und verschwommenen Gestalt V' wieder auftrete, sondern es muss in t_2 auch gewusst werden, dass V' oder vielmehr V früher (schon einmal) da war: es muss also in t_2 nicht nur geurtheilt werden: „Dies (sc. V') ist“ (U'), sondern es muss auch V' auf das gewesene V bezogen und behauptet werden: „Dies (sc. V) war“ (U). Wird das der Substanz S_2 aber möglich sein? — Ein Hinüberwandern von Vorstellungen aus S_1 in S_2 giebt es nicht. In S_2 kann von Aussen gar Nichts kommen, ausser Einwirkung anderer Substanzen. Und diese Einwirkung kann in S_2 nichts Anderes zur unmittelbaren Folge haben, als eine Zustands-Änderung, als jene präsensitiven Vorgänge, die dem Empfinden zur Grundlage dienen (s. o. § 12). S_2 könnte also in t_2 durch irgend welche nachschwingenden Processe im Gehirn vielleicht veranlasst werden, ausser der Wahrnehmung des Tag-seins auch noch V' zu empfinden und das Urtheil U' zu fällen, aber V und U können in t_2 nicht in sein Bewusstsein hineingeschoben werden. Und selbst wenn S_2 in t_2, obwohl es Tag ist, durch irgend welche wunderbaren Ereignisse im Gehirn gezwungen werden könnte, V zu empfinden, so wäre dieses V doch eben eine in t_2 auftretende, keine in oder vor t_1 gewesene Empfindung: S_2 könnte mithin in t_2 wohl urtheilen: „Dies (sc. V) ist“, das Urtheil U aber bliebe nach wie vor unmöglich[41]).

Wollte man annehmen, S_2 habe in der Zeit von t' bis t_2 (ausser dem vor t_2 liegenden Traumleben) in einem nachträglichen Umrisse all' das selbst erlebt, was S_1 oder vielmehr der betreffende Mensch M in der ganzen, durch Tage und Jahre sich hinziehenden Zeit vor t' Erinnerliches erlebt hat, so wäre das ebenfalls unmöglich. Denn S_2 müsste in t' bis t_2 nicht nur die Gefühls- und Triebregungen und die Empfindungen haben, die das Material zum Aufbau der Erinnerungswelt des M abzugeben vermöchten, sondern auch dieses Material selbst denkend verarbeiten, diese Welt selbstthätig

---

[41]) Dies behält seine Gültigkeit, wie klein die Zeit von t_1 bis t_2, d. i. die Lücke im bewussten Seelenleben auch sein mag: es würde im Wesentlichen auch noch gelten, wenn diese Zeit Null wäre (indem t_1 einen kleinen Zeitabschnitt unmittelbar vor, und t_2 einen solchen Abschnitt unmittelbar nach dem ausdehnungslosen Zeitpunkte t' bezeichnete), wenn also ein plötzlicher Wechsel der dem Bewusstsein zu Grunde liegenden einfachen Substanz einträte.

erbauen, und dazu dürfte doch Zeit gehören! Auch enthält die Erinnerung des M in und nach t_2 Vorstellungen von Zeitlängen innerhalb seines abgelaufenen Daseins, von durchlebten Stunden, Tagen, Jahren, und sollen diese Vorstellungen, selbstverständlich mit der Überzeugung ihrer Richtigkeit und Wahrheit, in S_2 auftreten, so muss S_2 selbst diese Zeitlängen zuvor durchlebt haben[42]). Überdies aber gehört zum Inhalte der Erinnerung, dass (wie in und nach t_2, so auch) schon früher wiederholt volle Klarheit des Bewusstseins bestand, und auch dieser Gedanke kann als wahr nur dadurch in der Substanz S_2 entstehen, dass sie bereits vor t_2 wiederholt ihr Dasein im vollen Lichte des Bewusstseins wirklich verbracht hat, indem eben all' ihr Gedanken-Inhalt nur in ihr selbst, nur autochthon auf dem Boden ihres eigenen, wirklichen Seelenlebens erwachsen kann. Lange vor t' also muss S_2 bereits die unmittelbare Grundlage des bewussten Seelenlebens von M gewesen sein.

Oder sollte S_2 vor t' neben S_1 (als der eigentlichen Hauptseele des M zu dieser Zeit) immer schon mitgefühlt und mitempfunden, mitgedacht und mitgewollt und zwar in bewusster Weise mitgedacht und mitgewollt haben, wenn auch in geringerem Grade der Bewusstseins-Klarheit als S_1, so würde damit weit mehr zugestanden, als nöthig ist. Denn es müsste, wenn M ausser der jeweiligen Hauptseele noch eine oder mehrere Nebenseelen besässe, das Neben-einander-bestehen dieser n bewussten Seelen nach dem soeben Gesagten wenigstens eben so weit in die Vergangenheit zurückreichen, als die Erinnerung des M: und hielten diese n Seelen neben einander auch aus bis zum Tode des M, so hätten wir n ganz gleich-werthige und gleich-funktionirende Seelen, wo eine einzige vollkommen ausgereicht hätte. Gäbe von diesen n Seelen aber eine nach der andern ihre Verbindung mit M auf, sodass M unmittelbar vor seinem Tode nur noch Eine besässe, so würde diese Eine Seele auch für sein ganzes Leben genügt haben. — Auch würde das Gleichfunktioniren dieser Seelen die gewagte Voraussetzung einschliessen, dass sie, gleich-

---

[42]) Denn ein durch Empfindungen und deren selbstthätige Verarbeitung nicht vermitteltes Einwandern fremder Gedanken in S_2 wäre nach Obigem schlechthin sinnlos. Nun kann man sich allerdings, z. B. durch Kennenlernen glaubwürdiger Überlieferung, d. i. auf Grund von Empfindungen des Gehör- und Gesichtssinnes, in vergangene Jahrhunderte „hineinleben", aber man weiss dabei sehr wohl, dass man das Überlieferte nicht selbst wirklich erlebt hat, während zur Erinnerung an Selbsterlebtes wesentlich auch das Wissen des Selbst-erlebthabens gehört.

gestellten Uhren ähnlich, ohne jede Freiheit des Denkens und Wollens seien. Sollten sie aber, bei aller Übereinstimmung im Grossen und Ganzen, doch im Einzelnen eine gewisse Freiheit besitzen, so müsste, wie *M* zur Erkenntniss der Existenz anderer Menschen als bewusster Wesen ausser ihm kommt, so auch jede seiner bewussten Seelen bald deutlich erkennen, dass sie nicht allein in *M* besteht und regiert, sondern Mitregenten hat. Denn da in der Erinnerung des *M* unter Anderem auch dies enthalten ist, dass es von jeher gewollt und gehandelt hat, so müssten nicht nur die jeweilige Hauptseele, sondern auch sämmtliche Nebenseelen fortwährend auf den Körper des *M* einwirken, sodass sie, so eng begrenzt auch ihre Freiheit wäre, einander doch bald „ins Gehege kommen" und dadurch von einander erfahren würden. Von einer solchen Mitregentschaft ist nun aber der jeweiligen Hauptseele des *M* (im Ernste wenigstens) Nichts bekannt, und daher sind alle Phantasien dieser Art aufzugeben[43]).

Es kann also das ganze bewusste Seelenleben eines Menschen, während der ganzen Zeit seines Daseins, nur Eine einfache Substanz zum unmittelbaren Grunde und Träger (oder vielmehr Schöpfer) haben. Und da in der logischen Entwicklung einer einfachen Substanz das Bewusstsein d. i. das Wissen des Wissens (s. o. § 2) nur dann erst auftreten kann, nachdem zuvor ein einfaches, blos thatsächliches, also unbewusstes Wissen (als unbewusstes Fühlen und Wollen und als unbewusstes Empfinden und Denken) vorliegt[44]), so hat das bewusste Seelenleben einer Substanz nothwendig ein unbewusstes-Leben derselben Substanz[45]) zur Voraussetzung und Grundlage. Wir werden also das bewusste und

---

[43]) Vgl. vielmehr u. d. I. Abschnitt des zweiten Buches.

[44]) Denn wenn nicht zuvor ein Wissen (z. B. einer Farbe) faktisch besteht, so kann dieses Wissen auch nicht zum Objekte des Wissens werden. Zu der dem Begriffe „Wissen" nothwendig vorhergehenden logischen Entwicklung s. o. § 11, d. Text zwischen d. 6. u. 10. Anm. und § 12, d. Text nach d. 11. Anm. — Wenn z. B. von einer vorgestellten Farbe (*a*) gesagt wird: „Dies (sc. *a*) ist" (*U*), so ist dieses Urtheil *U* zwar thatsächlich ein Wissen, aber nur ein unbewusstes. Wird dagegen (auch *U* mit zum Gegenstande des Wissens gemacht und) gesagt: „Es wird gewusst, dass dies (sc. *a*) ist", so wird dadurch *U* zum bewussten Wissen.

[45]) Denn da es ein Hinüberwandern von Vorstellungen aus einer Substanz S_1 in eine andere Substanz S_2 nicht giebt, so kann das unbewusste Seelenleben von S_1 nicht etwa in S_2 zum bewussten werden, sondern nur in S_1 selbst; und in S_2 kann Bewusstsein nur dadurch entstehen, dass in ihm (in S_2) selbst zuvor ein unbewusstes, blos thatsächliches Wissen auftritt, das dann (zum Objekt gemacht) als Wissen erkannt, gewusst werden kann.

das ihm zugehörige[46]), als nothwendige Bedingung und Entwicklungsstufe ihm vorangehende unbewusste Seelenleben eines Menschen nur Einer einfachen Substanz als seinem Träger und Schöpfer zuzuschreiben und von dieser Einen Substanz als der Einen Seele des Menschen zu sprechen haben.

B. Kant's Polemik gegen die Substantialität, Einfachheit und Identität der Seele.

„Der innere Sinn, vermittelst dessen das Gemüth sich selbst oder seinen inneren Zustand anschauet, giebt .. keine Anschauung von der Seele selbst, als einem Objekt." Das „transscendentale Subjekt aller inneren Erscheinungen" ist „selbst nicht Erscheinung .. und also nicht als Gegenstand gegeben", und „keine der Kategorien" trifft „Bedingungen ihrer Anwendung" auf dieses Subjekt an (III, S. 58. 339).

Indess, von irgend einer äusseren Erscheinung ist das „transscendentale Subjekt" (ὑποκείμενον), oder auch nur das ihr zu Grunde liegende Substantielle selbst eben so wenig Erscheinung oder Objekt der Anschauung. Und wie die substantielle Grundlage eines äusseren Dinges (nicht nach ihrem An-sich-, sondern nach ihrem Für-uns-sein) dem äusseren Sinne im Raume erscheint, so erscheint die Seele dem „inneren Sinne" in der Zeit: auch im Raume zu erscheinen, ist schon deshalb unmöglich, weil sie kein Complex von Substanzen, sondern eine einfache Substanz ist[47]). Und an Bedingungen für die Anwendung der Kategorien auf die Seele fehlt es hier ebenfalls nicht (s. o. § 6 ff.).

---

[46]) D. i. dasjenige unbewusste Seelenleben eines Menschen (*M*), das die Eine einfache Substanz (*S*), die da Träger und Schöpfer seines gesammten Bewusstseins ist, nothwendig durchmachen muss, wenn sie zum Bewusstsein und zwar zu dem ganz bestimmten Bewusstsein (zu dem bestimmten bewussten Seelenleben) des *M* kommen soll. Denn es wäre an sich wohl denkbar, dass es ausser diesem unbewussten Leben noch andere unbewusste (etwa den organischen Funktionen der Ernährung und Körperbildung dienende, oder auch zur Vermittlung zwischen *S* und den sensiblen oder motorischen Körper-Organen nothwendige) Vorgänge seelischer Art in *M* gäbe (vgl. o. § 11, d. Text zur 12. ff. Anm.). Ob dem aber wirklich so ist, und ob diese letzteren Vorgänge ebenfalls in die Substanz *S*, oder in andere Substanzen zu verlegen wären, möge hier auf sich beruhen.

[47]) S. o. § 4, B und § 6, Anf. und § 9, 2. Abs. § 10, 82. 83. Anm. nebst zugehör. Texte. Vgl. auch u. § 25.

Wir müssen, behauptet Kant, „die Beharrlichkeit eines gegebenen Gegenstandes aus der Erfahrung zum Grunde legen . ., wenn wir auf ihn den empirisch brauchbaren Begriff von einer Substanz anwenden wollen". Nun können wir aber „durch keine sichere Beobachtung eine solche Beharrlichkeit" des Ich darthun. „Denn das Ich ist zwar in allen Gedanken; es ist aber mit dieser Vorstellung nicht die mindeste Anschauung verbunden, die es von anderen Gegenständen der Anschauung unterschiede. Man kann also zwar wahrnehmen, dass diese Vorstellung bei allem Denken immer wiederum vorkommt, nicht aber dass es eine stehende und bleibende Anschauung sei, worin die Gedanken (als wandelbar) wechselten" (III, S. 587)[48]).

---

[48]) Vgl. S. 281 („Nun haben wir aber in der inneren Anschauung gar nichts Beharrliches, denn das Ich ist nur das Bewusstsein meines Denkens" etc.) 285 („Da ich . . . zuerst etwas Beharrliches bedarf, dergleichen mir, sofern ich mich denke, gar nicht in der inneren Anschauung gegeben ist" etc.) 286 ff. 290 ff. 595 ff.: Die „Beharrlichkeit ist uns vor der numerischen Identität unserer selbst, die wir aus der identischen Apperception folgern, durch nichts gegeben, sondern wird daraus allererst gefolgert (und auf diese müsste, wenn es recht zuginge, allererst der Begriff der Substanz folgen, der allein empirisch brauchbar ist). Da nun diese Identität der Person aus der Identität des Ich in dem Bewusstsein aller Zeit, darin ich mich erkenne, keinesweges folgt [vgl. Kant's „Dritten Paralogismus"], so hat auch oben die Substantialität der Seele darauf nicht gegründet werden können . . . . . . Was Materie für ein Ding an sich selbst (transscendentales Objekt) sei, ist uns zwar gänzlich unbekannt; gleichwohl kann doch die Beharrlichkeit derselben als Erscheinung, dieweil sie als etwas Aeusserliches vorgestellt wird, beobachtet werden. Da ich aber, wenn ich das blosse Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein anderes Correlatum meiner Vergleichungen habe, als wiederum mich selbst, mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewusstseins, so kann ich keine andere, als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben" etc. S. 605 f.: Wir finden den merkwürdigen Unterschied, dass in der Körperlehre „vieles a priori, aus dem blossen Begriffe eines ausgedehnten undurchdringlichen Wesens", in der Seelenlehre aber „aus dem Begriffe eines denkenden Wesens gar nichts a priori synthetisch erkannt werden kann. Die Ursache ist diese. Obgleich Beides Erscheinungen sind, so hat doch die Erscheinung vor dem äusseren Sinne etwas Stehendes oder Bleibendes, welches ein den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum und mithin einen synthetischen Begriff, nämlich den vom Raume und einer Erscheinung in demselben an die Hand giebt, anstatt dass die Zeit, welche die einzige Form unserer inneren Anschauung ist, nichts Bleibendes hat . . . . . . Denn in dem, was wir Seele nennen, ist alles im continuirlichen Flusse und nichts Bleibendes, ausser etwa (wenn man es durchaus will) das darum so einfache Ich, weil diese Vorstellung keinen Inhalt, mithin kein Mannigfaltiges hat . . . . . . Dieses Ich müsste eine Anschauung sein, welche

Die einzelnen Gegenstände des äusseren Sinnes haben ja allerdings ihre „stehenden und bleibenden Anschauungen", durch die sie sich von einander „unterscheiden". Aber das dauert doch nur eine gewisse Zeit[49]), und wenn es lediglich die innerhalb dieser Zeit angeschaute Beharrlichkeit wäre, was uns berechtigt, in diesen Gegenständen Substanzen zu sehen, so müssten wir, sobald ein Gegenstand anfängt zu vergehen, sobald sich also seine Beharrlichkeit vielmehr als Irrthum erweist, die Substantialität desselben wieder zurücknehmen[50]). — Überdies aber ist sogar innerhalb jener Zeit die Anschauung eines Gegenstandes, streng genommen, durchaus nichts Stehendes und Bleibendes, sondern fortwährend veränderlich. So sind seine Grösse und Gestalt, zu Folge der unaufhörlichen Temperatur-Schwankungen, mit der Zeit „in continuirlichem Flusse"[48]). Seine Farbe ist, da weder Sonne noch Mond still stehen, noch die Durchsichtigkeit der Atmosphäre constant ist, da also seine Beleuchtung unausgesetzt sich ändert, ebenfalls nichts Bleibendes. Kurz, πάντα ῥεῖ. Bleibend ist in der unmittelbaren Erscheinung des äusseren Sinnes eigentlich nur der Raum überhaupt, als „ein den wandelbaren Bestimmungen zum Grunde liegendes Substratum"[51]). — Statt dass

---

. . . als Anschauung a priori synthetische Sätze lieferte . . . . . . Allein dieses Ich ist so wenig Anschauung, als Begriff von irgend einem Gegenstande, sondern die blosse Form des Bewusstseins, welches beiderlei Vorstellungen begleiten" kann etc. S. 616, o. 618, o IV, S. 82 f. und u. § 14, 13. Anm.

[49]) Denn die den einzelnen Gegenständen zu Grunde liegenden Substanzen selbst werden nie als beharrlich wahrgenommen.

[50]) Aber bei allen chemischen Processen ist doch wenigstens das Gewicht der in Betracht kommenden Substanzen vor und nach dem Processe dasselbe, das Gewicht ist also bei dem Verschwinden der Gegenstände das Beharrliche! Indess, abgesehen davon, dass diese Beharrlichkeit (bei der Unvermeidlichkeit der „Beobachtungsfehler") blos annähernd ist, wird sie im Ganzen doch mehr rechnerisch und logisch, als in der „Anschauung" gegeben, besonders wenn unsichtbare Gase mit in Rechnung zu ziehen sind: vor Allem aber haben „zu allen Zeiten", also lange vor den exakten Wägungen der neueren Chemie, „nicht blos der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand" die Beharrlichkeit der Substanz, „als ein Substratum alles Wechsels der Erscheinungen, vorausgesetzt" (s. W. W. III, S. 170 f.). Sie setzen also die Beharrlichkeit der Substanz voraus trotz des „Wechsels der Erscheinungen" (z. B. trotz des Verschwindens des im Feuer verbrennenden Holzes: s. III, S. 171, m.), also unabhängig von der Anschauung der Beharrlichkeit.

[51]) Kant sollte also, statt bei diesem „Substratum" die Substanz (Materie) der Dinge im Sinne zu haben (s. o. 48. Anm.), consequenterweise vielmehr den Einen Raum, der „vor dem äusseren Sinne" allein das Bleibende ist, als Substanz ansehen.

aber dieser „stehende und bleibende“ Raum in Kant's Beweise für den „Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz“ wenigstens eine entscheidende Bedeutung hätte, liess ihn vielmehr die Zeit, die da „bleibe und nicht wechsele“, die aber „für sich nicht wahrgenommen werden“ könne, auf die „Substanz in der [äusseren] Erscheinung“ schliessen[52]). Hätte es da denn nicht näher gelegen, da die Zeit doch die Form des inneren Sinnes ist, vielmehr das „Subjekt, in welchem die Vorstellung der [„bleibenden und nicht wechselnden“] Zeit ursprünglich ihren Grund hat“[53]), als Substanz zu fassen? Nein, denn jetzt hat „die Zeit ... nichts Bleibendes“ mehr, sondern giebt „nur den Wechsel der Bestimmungen“ zu erkennen[54])! Ist das Consequenz?

---

[52]) S. W. W. III, S. 169 f. und o. § 9, 10. Anm. nebst zugehör. Texte.

[53]) W. W. III, S. 286: Auf die „Einheit des Bewusstseins“ kann „die Kategorie der Substanz, als die jederzeit gegebene Anschauung voraussetzt, nicht angewandt .... werden .. Das Subjekt der Kategorien kann also dadurch, dass es diese denkt, nicht von sich selbst, als einem Objekt der Kategorien einen Begriff bekommen; denn um diese zu denken, muss es sein reines Selbstbewusstsein, welches doch hat erklärt werden sollen, zum Grunde legen. Ebenso kann das Subjekt, in — Grund hat, sein eigen Dasein in der Zeit dadurch nicht bestimmen“ etc. [Allerdings wird dadurch, dass ein Subjekt *S* thatsächlich Grund der Zeitvorstellung ist, *S* selbst nicht zeitlich bestimmt: im thatsächlichen Vorstellen der Zeit wird eben diese Zeit, und nicht das Subjekt des Vorstellens, also auch nicht das Subjekt als zeitlich bestimmt vorgestellt. Wer aber auf dieses thatsächliche Vorstellen reflectirt, wer *S* als Grund der Zeitvorstellung denkt und zugleich die Zeit als etwas „Bleibendes“ ansieht, der denkt damit implicite *S* selbst als bleibend: denn ist der Grund nichts Bleibendes, so kann es auch die Folge nicht sein. Vgl. auch u. § 30]. S. 290: im Satze „Ich denke“ ist das „Denken, für sich genommen, .. blos die logische Funktion, mithin lauter Spontaneität der Verbindung des Mannigfaltigen einer .. Anschauung, und stellt das Subjekt des Bewusstseins keineswegs als Erscheinung dar ...... Dadurch stelle ich mich mir selbst weder wie ich bin, noch wie ich mir erscheine, vor, sondern ich denke mich nur wie ein jedes Objekt überhaupt, von dessen Art der Anschauung ich abstrahire. Wenn ich mich hier als Subjekt der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle, so bedeuten diese Vorstellungsarten nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache; denn diese sind jene Funktionen des Denkens (Urtheilens) schon auf unsere sinnliche Anschauung angewandt, welche freilich erfordert werden würden, wenn ich mich erkennen wollte“ etc. IV, S. 82: das Ich kann „zwar an sich kein Prädikat von einem andern Dinge sein, aber eben so wenig auch ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur .... die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben.“ Vgl. u. d. Text nach der 65. Anm.

[54]) S. III, S. 605, u. und o. 48. Anm.

Und doch ist es schliesslich das Seelische ganz allein, in dem und durch das überhaupt ein Beharrliches für uns da ist. Denn der beharrliche Raum, in dem die Dinge wechseln, ist doch nur eine beharrliche Vorstellung, beruhend auf beharrlichen Funktionen des anschauenden[55] Subjekts. Und auch der relativen Beharrlichkeit der Dinge liegen erkenntnisstheoretisch beharrliche Funktionen des Empfindens und Denkens zu Grunde (s. o. § 5 ff.), und die Gesetzmässigkeit dieser Funktionen allein offenbart uns die Gesetzmässigkeit des Weltganzen. Selbst das Gefühls- und Triebleben hat seine unwandelbaren Gesetze, sogar das Individuelle dieses Lebens zeigt eine gewisse Beharrlichkeit und schwer weichende Hartnäckigkeit. Und wäre nicht das Gedächtniss der (mehr oder weniger) sichere Aufbewahrungsort alles Vorstellungs-Inhaltes, so wüssten wir überhaupt Nichts von irgend einem Beharrlichen. Vorzugsweise aber macht das „stehende und bleibende" Ich, das sich in schlechthin selbstverständlicher Unmittelbarkeit und mit echt naturwüchsiger Energie in jedem Bewusstsein zur Geltung bringt, trotz aller Ausreden Kant's die Frage unvermeidlich: Was muss dieses Ich (wie überhaupt das Seelenleben) sein, was muss ihm zu Grunde liegen, damit die unleugbare Thatsache seiner Beharrlichkeit möglich sei? Würde diese Beharrlichkeit zu verstehen sein, wenn der letzte Grund und Träger des Ich, das ebensowohl über dem Flusse der Zeit steht, als das zeitlich Entlegenste mittelst des Gedächtnisses auf einander bezieht, fortwährend wechselte?

Über das alles aber, weder der Schematismus überhaupt (s. o. § 6), noch im Besonderen das Schema der Beharrlichkeit hat für uns massgebende Bedeutung. Dem Gegebenen Substanzen zu Grunde zu legen, war vielmehr nothwendig, um dem endlosen Regressus von der Folge zum Grunde zu entgehen, und nach einem Grunde mussten und müssen wir noch immer überall suchen, wo ein Mannigfaltiges mit einander verbunden ist (s. o. § 7 ff.). Durch dieses Suchen kamen wir vom Seelenleben, speciell vom Empfinden aus, zu Dingen ausser uns, zu materiellen Substanzen. Und um das Ganze des Seelenlebens zu verstehen, müssen wir, sei es den materiellen[56], sei es besonderen immateriellen Substanzen, Kräfte beilegen, die zur Erklärung des Naturgeschehens nicht nothwendig waren, und dieser

[55]) D. i. auf den Funktionen des Empfindens und Denkens: s. o. § 4, 76. Anm. nebst vorhergeh. Texte.

[56]) Denn darüber ist bis jetzt noch Nichts entschieden: s. u. C.

Kräfte wegen nennen wir die betreffenden Substanzen Seelen. Dass es solche Seelensubstanzen wirklich giebt, ist auf diesem Wege des Schliessens eben so nothwendig und sicher, wie die Existenz materieller Substanzen. — Ob dieses Resultat aber a priori gewonnen wird oder nicht[48]), darin kann überhaupt kein specifischer Unterschied zwischen psychologischer und naturwissenschaftlicher Erkenntniss gefunden werden, da alles Erkennen der Wirklichkeit a priori und a posteriori zugleich ist[57]).

Doch wie darf man von Seelensubstanzen sprechen, ohne wenigstens gezeigt zu haben, dass die Zeit-Anschauung, in der allein die Seele dem inneren Sinne erscheint (indem das blosse Ich überhaupt nicht als Anschauung gelten kann)[58]), geeignet ist, die Anwendung des Substanz-Begriffs auf die Seele zu ermöglichen? Denn „ohne eine zum Grunde liegende Anschauung[59]) kann die Kategorie allein mir keinen Begriff von einem Gegenstande verschaffen; . . nur durch Anschauung wird der Gegenstand gegeben, der hernach der Kategorie gemäss gedacht wird“. Zwar ist die „blosse Apperception (Ich) Substanz im Begriffe[60]), einfach im Begriffe“ u. s. w., aber „alle diese Prädikate gelten gar nicht von der Anschauung und können daher auch keine Folgen haben, die auf Gegenstände der Erfahrung angewandt würden, mithin sind sie völlig leer“ und lassen nicht erkennen, was man eigentlich wissen will. Denn wenn ich

---

[57]) S. o. d. Text vor d. 4. 17. 30. Anm. und § 12, d. Text zur 13. Anm. § 11, 4. 10. Anm. nebst zugehör. Texte. § 6, d. Text zwischen d. 16. u. 18. Anm.

[58]) S. o. 48. Anm. und d. Text vor d. 47. Anm.

[59]) Vgl. III, S. 618, o. und o. 53. 48. Anm. nebst zugehör. Texte und § 4, B.

[60]) Vgl. III, S. 587 f. („Also muss Jedermann sich selbst nothwendigerweise als die Substanz, das Denken aber nur als Accidenzen . . . . . ansehen. Was soll ich aber nun von diesem Begriffe einer Substanz für einen Gebrauch machen? Dass ich, als ein denkend Wesen, für mich selbst fortdaure . . . . ., das kann ich daraus keineswegs schliessen“. „Indessen kann man den Satz: die Seele ist Substanz, gar wohl gelten lassen, wenn man sich nur bescheidet, dass uns dieser Begriff nicht im Mindesten weiterführe, oder . . . . . z. B. die immerwährende Dauer derselben . . . . . lehren könne, dass er also nur eine Substanz in der Idee, aber nicht in der Realität bezeichne“). IV, S. 82 f. (Das denkende Selbst, die Seele „mag nun aber auch als das letzte Subjekt des Denkens, was selbst nicht weiter als Prädikat eines anderen Dinges vorgestellt werden kann, Substanz heissen; so bleibt dieser Begriff doch gänzlich leer und ohne alle Folgen, wenn nicht von ihm die Beharrlichkeit . . . . . bewiesen werden kann. Die Beharrlichkeit kann aber niemals aus dem Begriffe einer Substanz, als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden“).

„durch blosse Kategorie sage: die Seele ist eine einfache Substanz, so ist klar, dass, da der nackte Verstandsbegriff von Substanz nichts weiter enthält, als dass ein Ding als Subjekt an sich, ohne wiederum Prädikat von einem anderen zu sein, vorgestellt werden solle, daraus nichts von Beharrlichkeit folge, und das Attribut des Einfachen diese Beharrlichkeit gewiss nicht hinzusetzen könne, mithin man dadurch über das, was die Seele bei den Weltveränderungen treffen könne, nicht im Mindesten unterrichtet werde. Würde man uns sagen können, sie ist ein einfacher Theil der Materie[61]), so würden wir von dieser aus dem, was Erfahrung von ihr lehrt, die Beharrlichkeit und, mit der einfachen Natur zusammen, die Unzerstörlichkeit derselben ableiten können. Davon sagt uns aber der Begriff des Ich in dem psychologischen Grundsatze (Ich denke) nicht ein Wort" (III, S. 616 f.; vgl. S. 590, m. 591, o.).

Indess, von der Erfahrung sind wir ja ausgegangen und suchen fortwährend von ihr zu lernen. Nur müssen wir nach wie vor betonen (s. o. § 4, B), dass nie und nirgends „durch Anschauung . . der Gegenstand gegeben" wird, dass die Kategorien, wenn sie warten müssten, bis dies geschähe, nie zur Anwendung kommen und so in Wahrheit „leere" und überflüssige Begriffe sein würden. Und wenn es eine Ausnahme von diesem Satze geben sollte, so könnte das höchstens das Ich sein. Denn wenn sich nach Kant durch die Anschauung „eine Erkenntniss auf Gegenstände . . . . . unmittelbar bezieht" (s. III, S. 55), so ist diese Unmittelbarkeit gewiss nirgends grösser, als im Ich, sodass das im Ich enthaltene Sich-selbst-erfassen oder Sich-selbst-haben vorzugsweise als Anschauung zu bezeichnen wäre, obgleich diese Anschauung natürlich weder räumlich noch zeitlich ist[62]). Sehen wir hiervon aber noch ab, so sind es lediglich die Kategorien, mittelst deren wir die in der Erfahrung oder Empfindung gegebenen materialen Beziehungen verarbeiten nnd so Gegenstände allererst hervorbringen; diese Kategorien allein sind die Formen, in und mit denen das Empfindungs-Material geordnet werden kann. Bei diesem Verarbeiten und Ordnen bekommt zwar jeder Gegenstand, dessen besondere Natur es nothwendig macht, auch die ihm angemessene Anschauung: ein Gegenstand der äusseren Sinne vor Allem die Raum-, dagegen die Seele die Zeit-Anschauung. Aber

---

[61]) Vgl. o. 48. Anm. („Materie — Beharrlichkeit — dieweil sie als etwas Äusserliches vorgest. wird" etc.).

[62]) Vgl. u. § 16 ff. (J. G. Fichte).

in dieser Anschauung ist das vom Empfindungs-Inhalte herrührende sinnlich Lebendige nebensächlich, das allein Wesentliche sind immer noch die der Anschauung zu Grunde liegenden Kategorien. — Eins jedoch wird durch Kant's Polemik gegen die Substantialität der Seele besonders deutlich, was nämlich mit jenem willkürlichen Princip über den Gebrauch der Kategorien (o. § 4, B) eigentlich decretirt war: wäre die Seele ein „einfacher Theil der Materie“, so hätte die auf diesem Princip beruhende Erkenntnisstheorie gegen ihre Beharrlichkeit Nichts einzuwenden! Und nicht weniger Begriffsscheu und Kategorien-feindlich ist hierbei (und auch sonst)[63]), wie Kant den „blossen“ Substanzbegriff auffasst. Denn wird mit der Substanz als dem „Subjekte“, das „niemals . . blosses Prädikat“ sein kann[63]), in ontologischem Sinne Ernst gemacht, so ist sie als absolutes Subjekt, als schlechthin letzte Grundlage unbedingt, schlechthin selbständig, causa sui und als solche nothwendig beharrlich (s. o. § 8 f.): wobei es ganz gleichgültig ist, ob man (wie der Materialist) von unzähligen Substanzen, oder (wie es allein consequent ist) von Einer absoluten und unzähligen endlichen Substanzen spricht, indem die letzteren ihre wahre Substantialität und Beharrlichkeit in der Einen absoluten Substanz als ihrem gemeinsamen Urgrunde haben. In diesem Urgrunde hat auch die Seelensubstanz, selbst wenn sie nicht den Vorzug haben sollte, ein „einfacher Theil der Materie“ zu sein, ihre Beharrlichkeit, um Nichts

[63]) S. o. § 9, d. Text zur 1. ff. Anm. Vgl. Aristot. p. 2a, 11: Οὐσία δέ ἐστιν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος. p. 1017b, 13: ἅπαντα δὲ ταῦτα λέγεται οὐσία ὅτι οὐ καθ' ὑποκειμένου λέγεται, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα. p. 1028b, 36: τὸ δ'ὑποκείμενόν ἐστι καθ' οὗ τὰ ἄλλα λέγεται, ἐκεῖνο δὲ αὐτὸ μηκέτι κατ' ἄλλου . . . . . μάλιστα . . δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον πρῶτον (Zeller, D. Philos. d. Griech. 3. Aufl. IIb, S. 304 ff. 344 ff.). Spinoza (o. § 8, 35. Anm.). Chr. Wolf, Ontol. § 771 („Nihil sane notius est, quam quod substantia in philosophia Aristotelico-Scholastica definita fuerit per ens, quod per se subsistit et sustinet accidentia. In hac vero definitione obscurum visum fuit, quid sit per se subsistere“ etc.). 768 f. („Subjectum perdurabile et modificabile dicitur Substantia“; „substantia est subjectum determinationum intrinsecarum constantium et variabilium“). 711 („Ens, quatenus consideratur ut habens essentiam et praeter eam aliorum capax, dicitur Subjectum . . . . Paries albus dicitur subjectum albedinis“) u. A. Man erinnere sich auch, dass der Kategorie „Substanz und Accidenz“ bei Kant das Kategorische Urtheil entspricht, in dem nur das Verhältniss „des Prädikats zum Subjekt“ betrachtet wird (s. III, S. 96, o.). Zum Begriffe „Prädikat“ s. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 121 ff.

weniger[64]), als die materielle Substanz: denn von einem „Ding an sich“[65]) ist weder bei der einen, noch bei der andern die Rede.

Aber es ist doch „sehr einleuchtend, dass ich Dasjenige, was ich voraussetzen muss, um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen könne“! Nun ist „die Apperception [das Ich][66]) . . selbst der Grund der Möglichkeit der Kategorien, welche ihrerseits nichts Anderes vorstellen, als die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung, sofern dasselbe in der Apperception Einheit hat. Daher ist das Selbstbewusstsein überhaupt die Vorstellung desjenigen, was die Bedingung aller Einheit und doch selbst unbedingt ist. Man kann daher von dem denkenden Ich (Seele), das sich als Substanz, einfach, numerisch identisch in aller Zeit . . . . . vorstellt, sagen: dass es nicht sowohl sich selbst durch die Kategorien, sondern die Kategorien und durch sie alle Gegenstände in der absoluten Einheit der Apperception, mithin durch sich selbst erkennt“ (III, S. 617)[67]).

Natürlich, in dem Akte, in dem ein Subjekt mittelst seiner Kategorien z. B. die Beharrlichkeit der Materie denkt, hat es nicht das Subjekt dieses Aktes zum „Objekte der Kategorien“[53]). Es ist durchaus wahr, dass „das bestimmende Selbst (das Denken) von dem bestimmbaren Selbst (dem denkenden Subjekt) wie Erkenntniss vom [erkennbaren, zu erkennenden] Gegenstande unterschieden sei“; und „die Einheit in der Synthesis der Gedanken für eine wahrgenommene Einheit im Subjekte dieser Gedanken zu halten“ (s. III, S. 617), wäre falsch. — Aber die „wahrgenommene“

---

[64]) Dass ich zur Beobachtung des blossen „Ich“ kein „Correlatum meiner Vergleichungen“ habe (s. o. 48. Anm.), ist wohl nicht so ernst gemeint: an den wechselnden Vorstellungen einerseits und den (relativ) beharrlichen Dingen andrerseits hab' ich ja reichlich Objekte zur Vergleichung mit dem Ich; was an und in dem Ich aber in der That Unvergleichliches ist (und dazu gehört allerdings seine gewissermassen überzeitliche Beharrlichkeit), das ist doch nach seiner Eigenart vielmehr anzuerkennen und nicht als unerkennbar abzuweisen.

[65]) S. o. 60. Anm. E. und u. 83. Anm. nebst zugehör. Texte und § 24. Vgl. auch o. § 9, 24. Anm. und W. W. III, S. 617 f. („So ist . . der Begriff der Substanz in dem Paralogismus der Simplicität ein reiner intellektueller Begriff, der ohne Bedingung der sinnlichen Anschauung blos von transscendentalem, d. i. von gar keinem Gebrauch ist“).

[66]) S. Kant's „Transscendentale Deduktion der Kategorien“ in der Kritik d. r. V.

[67]) Vgl. o. 53. Anm. („nicht von sich selbst als e. Objekte der Kateg.“ etc.; „d. Subjekt des Bewussts. keineswegs“ etc.).

„Einheit in der Synthesis der Gedanken“ verlangt doch einen Grund, und auf die Einheit dieses Grundes darf ich schliessen (s. o. A), wie ja auch Kant von einem „Subjekte der Gedanken“ oder von einem „Grunde des Denkens“ spricht[53]). Ich darf also doch das „Subjekt der Gedanken“ auch zum Objekt nicht nur des Sprechens, sondern hoffentlich auch des Denkens, zum „Objekt der Kategorien“ machen. Oder will wirklich die Kritik der reinen Vernunft die nothwendige Voraussetzung, „um überhaupt ein Objekt zu erkennen, nicht selbst als Objekt erkennen“, sodass ihre Lehren gar keine Wahrheit beanspruchten? — Wenn ich mich, antwortet Kant, im Satze: Ich denke, als „Subjekt der Gedanken oder auch als Grund des Denkens vorstelle“, so sind das ja gar „nicht die Kategorien der Substanz oder der Ursache“[53]). Sondern welche Kategorien? Oder sind zum Denken von „Subjekt oder Grund des Denkens“ überhaupt keine Kategorien erforderlich, wie uns denn in der That Kant's Kategorien-Tafel hier gänzlich im Stich lässt? Wir hätten dann also ein Denken ohne Kategorien d. i. ohne Denkfunktionen, also ein Denken ohne Denken d. i. leere Worte!

Aber wie will man denn „aus Begriffen beweisen“, dass z. B. „viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjekts enthalten sein müssen, um einen Gedanken auszumachen“? „Der Satz: ein Gedanke kann nur die Wirkung der absoluten Einheit des denkenden Wesens sein, kann nicht als analytisch behandelt werden. Denn die Einheit des Gedankens, der aus vielen Vorstellungen besteht, ist collectiv und kann sich, den blossen Begriffen nach, eben sowohl auf die collective Einheit der daran mitwirkenden Substanzen[68]) beziehen (wie die Bewegung eines Körpers die zusammengesetzte Bewegung aller Theile desselben ist), als auf die absolute Einheit des Subjekts.“ Dass aber der Satz von der „Nothwendigkeit der Voraussetzung einer einfachen Substanz bei einem zusammengesetzten Gedanken . . . . . synthetisch und völlig a priori aus lauter Begriffen erkannt werden solle, dass wird sich Niemand zu verantworten getrauen, der den Grund der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori[69]) . . . einsieht“. Dieser Satz kann aber auch nicht

---

[68]) Vgl. III, S. 589, u. 590 („Obgleich das Ganze des Gedankens getheilt und unter viele Subjekte vertheilt werden könnte, so kann doch das subjektive Ich nicht getheilt und vertheilt werden“: zur Sache s. u. d. Text vor d. 81. Anm.).

[69]) Vgl. III, S. 615, 15 ff. (Eine analytische Antwort „giebt keine erweiterte Erkenntniss von Demjenigen, worauf dieses Denken seiner Möglichkeit nach beruht“; „zu jeder synthetischen Auflösung aber wird Anschauung er-

„aus der Erfahrung" abgeleitet werden: „denn diese giebt keine Nothwendigkeit zu erkennen, geschweige dass der Begriff der absoluten Einheit[70]) weit über ihre Sphäre ist" (III, S. 589).

Äusserlicher, als Kant hier thut, lässt sich allerdings die „Einheit des Gedankens" schwerlich fassen! Aber ist denn das Denken wirklich blos ein Mosaik von Vorstellungen? Lässt sich das gedankenmässige Verbundensein von Vorstellungen ansehen als ein blosses Neben-einander-sein derselben in äusserlich neben einander liegenden Substanzen? Nach den „artigen Betrachtungen" über seine Kategorientafel[71]) sollte Kant doch wissen, dass sich die Kategorien innerlich auf einander beziehen. Auch enthält jenes Princip über den Gebrauch der Kategorien (o. § 4, B), so willkürlich es sonst ist, doch wenigstens das Richtige, dass ohne ein Gegebenes, auf das sich die Kategorien-Thätigkeit beziehen kann, ein Denken überhaupt nicht möglich wäre (s. o. A). Und so ist denn z. B. der Satz (U_1): Das Denken von „Dies" ist auch das Wissen (resp. Vorstellen) des in und mit „Dies" Gemeinten, und ebenso der Satz (U_2): Das Denken von „ist" enthält auch das Denken eines „Es"[72]), lediglich ein analytisches, also schlechthin nothwendiges Urtheil. Und diese Nothwendigkeit geht natürlich mit ein in das Urtheil (U): Das Subjekt, das z. B. Roth vorstellt und von diesem Roth „Dies ist" aussagt, ist Eine einfache Substanz[73]). Nur ist U deshalb kein analytisches Urtheil! Denn ausser U_1 und U_2 kommen in U Schlüsse von der Folge auf den Grund, Behauptungen über Thatsachen, kurz all' die Synthesen a priori und a posteriori[57]) zum Ausdruck, die in der Erörterung liegen, die ihm nothwendig vorhergeht[73]). — Dass das „Einfache" aber nicht sichtbar[70]), sondern nur denkbar ist, hat Nichts auf sich, da es der unsichtbaren Begriffe bekanntlich viele giebt (vgl. o. § 4 u. § 9).

---

fordert"). 616, 17. 28 ff. (Das blosse Ich ist „einfach im Begriffe", aber dieser Begriff lehrt mich nicht, dass die Seele „von den äusseren Anschauungen ein Theil sei, der selbst nicht mehr getheilt werden könne, und der also durch keine Veränderungen der Natur entstehen oder vergehen könne" etc.).

[70]) Vgl. III, S. 594, o. (Es ist der Begriff „einer einfachen Natur von der Art . ., dass er überall in keiner Erfahrung angetroffen werden kann" etc.). 615, 28 ff. (Das Ich „ist das erste Subjekt d. i. Substanz, es ist einfach — dergleichen Prädikate . . nicht empirisch" etc.). 616, 11 ff.

[71]) S. o. § 4, 8. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

[72]) Von dem als Subjekte das „ist" als Prädikat ausgesagt werden kann.

[73]) S. o. d. Text vor d. 18. Anm. und § 11 f.

Und eben so wenig hat es zu bedeuten, dass wir uns ein „denkendes Wesen überhaupt . . . nicht vorstellen können, ohne uns selbst mit der Formel unseres Bewusstseins [mit dem „formalen Satze der Apperception: Ich denke"] an die Stelle jedes andern intelligenten Wesens zu setzen", ohne also dem Objekte unser „eignes Subjekt unterzuschieben". Nach Kant soll Dies „in keiner anderen Art der Nachforschung der Fall" sein (s. III, S. 589 f.), in Wahrheit aber ist es nothwendig der Fall bei jeder „Nachforschung", die irgendwie den Menschen betrifft, ja bei allem Verkehr mit Menschen: es ist der Fall im geselligen und geschäftlichen Leben nicht weniger, als im Gerichtssaal und Parlament, als in Kirche und Schule, es ist der Fall in der Geschichte und Ethnologie (sogar in der Zoologie). Und es ist zulässig, wenn nur das Individuelle sorgfältig unterschieden wird vom Wesen des Seelenlebens, um so mehr, als das Erkennen dieses Lebens eben so gut Kategorien-Thätigkeit einschliesst, wie irgend ein anderes Erkennen (s. o. A). — Kant hat soweit also keinen genügenden Grund, die „Form der Apperception [den Satz: Ich denke] . . . . . nur immer in Ansehung einer möglichen Erkenntniss überhaupt als blos subjektive Bedingung" anzusehen, „die wir mit Unrecht . . . . . zu einem Begriffe [als einer „Erkenntniss"][74]) vom denkenden Wesen überhaupt machen" würden (s. III, S. 590, o.). Es scheint nun zwar richtig zu sein, von den „Eigenschaften" eines denkenden Subjekts „wird gänzlich abstrahirt, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck: Ich, ... bezeichnet wird"[75]); auch ist im allgemeinen die „Einfachheit . . der Vorstellung von einem Subjekte . . darum nicht eine Erkenntniss von der Einfachheit des Subjekts selbst" (S. 590, u.). Wie z. B. eine rothe Fläche (*a*) oder ein Baum oder ein Mensch (als Gegenstand des äusseren Sinnes), so kann auch ein „denkendes

---

[74]) Den „leeren Ausdruck: Ich" dagegen kann „ich auf jedes denkende Subjekt anwenden" (s. III, S. 590, u.). — Nebenbei bemerkt, ist bei Kant das „weil" S. 590, Z. 12 natürlich auf das unmittelbar vorhergehende „machen" zu beziehen, nicht etwa auf „Unrecht" oder „muss" Z. 9.

[75]) Es wird „das Subjekt der Inhärenz durch das dem Gedanken angehängte Ich nur transscendental bezeichnet . ., ohne die mindeste Eigenschaft desselben zu bemerken . . . . . Es bedeutet ein Etwas überhaupt (transscendentales Subjekt), dessen Vorstellung allerdings einfach sein muss, eben darum, weil man gar nichts an ihm bestimmt, wie denn gewiss nichts einfacher vorgestellt werden kann, als durch den Begriff von einem blossen Etwas" (III, S. 590, u.). Vgl. S. 616, m. („Ich sage nur, dass ich etwas ganz einfach denke, weil ich wirklich nichts weiter, als blos, dass es etwas sei, zu sagen weiss").

Subjekt" als ein „Dies" oder „Es" (oder „Etwas")[75]) fixirt werden, und so einfach dieses „Es" ist, so zusammengesetzt kann das Fixirte sein. Aber es ist doch zu unterscheiden zwischen dem Fixirten als einem (für das entwickelte Bewusstsein) unabhängig vom Akte des Fixirens bestehenden Ganzen und dem, was in diesem Ganzen dem einfachen „Dies" oder „Es" allein entspricht. — Zur Verdeutlichung dieses Unterschiedes beachte man zunächst, dass das Zusammengesetztsein der Fläche *a* vor Allem ihre Ausdehnung betrifft, nicht etwa ihre Qualität: ihr Roth kann ganz und gar einfach sein. Auch betrifft dieses Zusammengesetztsein nicht etwa das Sein von *a*. Denn wenn ich von *a* behaupte: „Dies ist", so ist das Specifische[76]) dieses „ist" schlechthin einfach, nicht zerlegbar in andere Begriffsmomente: wäre Letzteres der Fall, wäre das „ist" reducirbar z. B. auf die Momente *x* und *y*, so wäre auch das mit „ist" gemeinte objektive Sein selbst zusammengesetzt aus zwei (dem *x* und dem *y*) entsprechenden Elementen oder Wurzeln des Seins: da sich das Specifische des „ist" in Wahrheit aber nicht durch *x* und *y* ersetzen lässt[77]), so kann ich, bei aller Getheiltheit der Welt des Seienden, doch das mit „ist" allein gemeinte Sein (d. i. gewissermassen die Art, wie das Sein, Existiren zugeht, wie das Seiende es fertig bringt, zu sein) auch nur als einfach ansehen[78]). — Und so ist es auch mit dem „Dies" oder „Es." Denn wird *a* nicht nach seiner ganzen Bestimmtheit, die es für das entwickelte Bewusstsein hat, nicht als Seiendes und Qualitatives und Ausgedehntes und Theilbares[79]) etc. gefasst, sondern nur als ein „Es" (oder „Etwas")[75]), so ist das mit diesem „Es" in *a* allein Gemeinte

[76]) S. o. § 6, d. Text vor u. nach d. 13. Anm. und § 3, d. Text zwischen d. 11. u. 13. Anm.

[77]) Man kann zwar einwenden, Dies (und Entsprechendes bei den übrigen Kategorien) sei vielleicht noch einmal möglich. Aber das dürfte Niemanden hindern, sich mit Dem zu begnügen, was ihm möglich ist. Auch ist zu beachten, dass im Kategoriensystem die fortschreitende Entwicklung das Vorhergehende eigentlich nicht beseitigt, sondern nur näher bestimmt: würde aber „ist" auf *x* und *y* reducirt, so würde es nicht zu Concreterem näher bestimmt, sondern vielmehr durch Abstracteres, also weniger Bestimmtes ersetzt, also beseitigt, und dazu müsste schon unser Denken ein ganz und gar anderes werden.

[78]) Im „ist" wird zwar nicht gesagt, wie das objektive Sein an sich zugeht, wie im An-sich-sein (als Ding an sich) das Seiende es anfängt, um eben zu sein: aber im „ist" als einem einfachen Begriffsmomente liegt doch nothwendig, dass das mit ihm gemeinte objektive Sein, Existiren für mich nimmermehr in einem zusammengesetzten Processe bestehen kann. Vgl. u. § 24.

für mich[78]) natürlich eben so einfach, wie das „Es“ als Vorstellung. Und wie hier *a* als blosses „Es“ einfach für mich ist und das Sein des *a* einfach für mich zugeht, so ist es entsprechend bei allen Kategorien. Ja, es wäre denkbar, dass dem „Ich“, mit dem ein denkendes Subjekt sich selbst meint, im Subjekte nothwendig Etwas entspräche oder zugehörte, was einerseits eben so einfach wäre, als das „Ich“, mit dem andererseits aber der substanzielle Grund und Träger des Seelenlebens weit unmittelbarer erfasst würde, als mit irgend einer Kategorie. Und würde dann damit, dass man irgend ein anderes Subjekt als ein Ich[80]) ansieht und ansehen muss, diesem Subjekte nicht ein gleiches Etwas, ein Etwas von derselben Einfachheit und derselben Unmittelbarkeit im Erfassen der Seelensubstanz, also eine sehr concrete „Eigenschaft“[80]) beigelegt? Wenigstens wäre doch erst zu untersuchen, woher es wohl kommen mag, dass wir „darum absolute Einheit des Subjekts zu einem Gedanken erfordern, weil sonst nicht gesagt werden könnte: ich denke“ (s. III, S. 589, u.); woher es kommen mag, dass „das subjektive Ich nicht getheit und vertheilt werden“ kann[81]). — Überdiess aber beruhte ja für uns der Beweis z. B. vom Satze *U* vielmehr darauf, dass im Urtheile: „Dies (sc. Roth) ist“, die Vorstellungen des „ist“, „Dies“ und Roth nicht „collectiv“ (wie Kant will), nicht als einzelne, von einander isolirte und unabhängige und insofern letzte und einfache Elemente mit einander verbunden, sondern (unbeschadet ihrer Einfachheit) innerlich auf einander bezogen sind.

Aber wenn man auch dem Satze: „Alles, was denkt, ist einfache Substanz“, „alle objektive Gültigkeit einräumt“, so kann von ihm „dennoch nicht der mindeste Gebrauch . . . in Ansehung der Ungleichartigkeit“ der Seele „mit der Materie [„als einem zusammen-

---

79) Das Ganze dieser Bestimmungen und besonders die letztere hat man im Auge, wenn man sagt: Das mit (der einfachen Vorstellung) „Dies“ fixirte *a* ist nicht einfach.

80) Wenn *S* (im täglichen Leben, ohne Psychologie zu treiben) mit „Ich“ sich selbst meint, so muss man mit Kant (s. o. 48. Anm.) Bedenken tragen, dieses „Ich“ einen Begriff zu nennen. Wenn *S* aber einen Anderen ein Ich nennt, so ist letzteres Ich entschieden ein Begriff und zwar ein sehr concreter Begriff: denn der Andere wird dadurch als ein selbstbewusstes Wesen charakterisirt, als ein Wesen von derselben Centralisation des Bewusstseins, wie sie eben nur ein Ich hat: s. u. § 22.

81) S. o. 68. Anm. Vgl. auch III, S. 590, Z. 22 f. und S. 591, Z. 1 f. („das Ich . . . eine absolute, aber logische Einheit“).

gesetzten Wesen"] gemacht werden"[82]). Denn es könnte „wohl dasjenige Etwas, welches den äusseren Erscheinungen zum Grunde liegt, was unseren [äusseren] Sinn so afficirt, dass er die Vorstellungen von Raum, Materie, Gestalt u. s. w. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser, als transscendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein", da ihm (sofern es eben „ohne Beziehung auf äussere Sinne, an sich selbst betrachtet" wird) die Prädikate der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Theilbarkeit „nicht beigelegt werden können. Allein die Prädikate des innern Sinnes, Vorstellungen und Denken, widersprechen ihm nicht." Ich könnte also wohl annehmen, dass das Substrat der äusseren Erscheinung „an sich einfach sei, ob es zwar in der Art, wie es unsere [äusseren] Sinne afficirt, in uns die Anschauung des Ausgedehnten und . . Zusammengesetzten hervorbringt, . . dass also der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen[83]), die durch ihren eigenen inneren Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer andern zugleich ein denkend Wesen" (III, S. 591 ff.; vgl. S. 604 ff. 608 ff. 612 ff.).

Indess, wie das einem menschlichen Organismus zu Grunde liegende „Ding an sich" „einfach" sein soll[83]), ist schwer einzusehen. Will man diesem Organismus aber einfache materielle Substanzen zu Grunde legen und jeder derselben, oder einigen[46]), oder Einer ein Seelenleben zutrauen, so haben wir vorläufig Nichts dagegen. Nur dürfte jetzt schon einleuchten, dass allerdings bei der Prüfung dieser Annahme, bei der Frage, ob die Materialität der

---

[82]) Und dann „mag man immer zu wissen vorgeben: das denkende Ich, die Seele . . . . . sei einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen . . . . . Gebrauch und kann daher unsere Erkenntniss nicht im Mindesten erweitern" (S. 593, 29 ff.). Vgl. o. 60. Anm. nebst zugehör. Texte.

[83]) Vgl. S. 593, Z. 5 ff.: Es würde dann „eben dasselbe, was als äussere Erscheinung [als Mensch] ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sein, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt"; „wenn ich unter Seele ein denkend Wesen an sich selbst verstehe", so ist die Frage unschicklich, ob sie „mit der Materie (die gar kein Ding an sich selbst . . . ist) von gleicher Art sei, oder nicht", da es selbstverständlich ist, „dass ein Ding an sich selbst von anderer Natur sei" etc.; vergleichen wir aber das denkende Ich mit dem der Materie zu Grunde liegenden „Intelligiblen", so „können wir, weil wir vom letzteren gar nichts wissen, auch nicht sagen, dass die Seele sich von diesem irgend worin innerlich unterscheide".

Seelensubstanz mit den Thatsachen wirklich verträglich sein würde, vielleicht die Identität dieser Substanz im Laufe der Zeit, aber sicher nicht ihre Einfachheit (die sie ja mit jeder materiellen Substanz gemein hat) entscheidend sein würde (s. u. C).

Diese Identität jedoch ist nach Kant ebenfalls zweifelhaft. Zwar ist „die Identität der Person . . in meinem eignen Bewusstsein unausbleiblich anzutreffen“: denn ich beziehe „alle und jede meiner successiven Bestimmungen auf das numerisch identische Selbst, in aller Zeit“; „ich bin mit numerischer Identität in aller . . Zeit“, in der ich mir meiner bewusst bin, oder vielmehr, „diese ganze Zeit ist in mir als individueller Einheit.“ Aber das ergiebt noch nicht die Identität meiner selbst vom „Gesichtspunkte eines Anderen“ aus, da „die Zeit, in welche der [Andere als äusserer] Beobachter mich setzt, nicht diejenige ist, die in meiner eigenen, sondern die in seiner Sinnlichkeit angetroffen wird“. Trotz der „logischen Identität des Ich“ zu verschiedenen Zeiten kann in meinem Subjekte vielmehr „ein solcher Wechsel vorgegangen sein, der es . . erlaubt, . . . ihm immer noch das gleichlautende Ich zuzutheilen, welches . . . . . immer den Gedanken des vorhergehenden Subjekts aufbehalten und so auch dem folgenden überliefern könnte“. Denn „eine elastische Kugel, die auf eine gleiche in gerader Richtung stösst, theilt dieser ihre ganze Bewegung, mithin ihren ganzen Zustand (wenn man blos auf die Stellen im Raume sieht) mit“, und nimmt man dem analog „Substanzen an, deren die eine der andern Vorstellungen sammt deren Bewusstsein einflösste, so wird sich eine ganze Reihe derselben“ so denken lassen, dass „die letzte Substanz . . aller Zustände der vor ihr veränderten Substanzen sich als ihrer eigenen bewusst“ wäre, „weil jene zusammt dem Bewusstsein in sie übertragen worden“ (III, S. 594 f.).

Also Vorstellungen und Zustände auf Wanderschaft! Losgelöst von den Substanzen, deren Vorstellungen und Zustände sie sind! Eine arge Mystik! Und warum? Um loszukommen von der Metaphysik, loszukommen um jeden Preis! Wäre statt dessen nicht vor Allem zu fragen, wie wohl der Übergang der „Bewegung“ von der einen Kugel auf die andere sich vollziehen möge? Oder vielmehr, ob denn wirklich ein solcher Übergang, eine „Mittheilung“ von Bewegung wahrgenommen werde? Und die Antwort kann nur lauten: Nein! Es wird nur wahrgenommen, dass die eine Kugel ihre Bewegung plötzlich verliert und die andere plötzlich eine gleiche Bewegung besitzt. Und dieses Verschwinden und Entstehen

von Bewegung d. i. von Geschwindigkeit wird hier ebenso zugehen, wie sonst in der Natur: durch gegenseitige Einwirkung der in Betracht kommenden kraftbegabten Substanzen (s. o. § 10, C). Durch diese Einwirkung, hier durch gegenseitige Abstossung, deren Intensität bei dem immer kleiner werdenden Abstande der beiden Kugeln mehr und mehr wächst, wird plötzlich d. h. innerhalb einer sehr kleinen Zeit die Geschwindigkeit der einen Kugel vernichtet[84]) und die der andern hervorgebracht: die Geschwindigkeit der gestossenen Kugel ist also als Geschwindigkeit nicht von Aussen in sie hinein gewandert, sondern in ihr selbst erst entstanden[85]). Und das dürfte Kant (1781) auch selbst wissen[85]): aber er macht hier keinen Gebrauch davon, sondern hält sich an die äussere „Analogie". Denn wie es eine Seelensubstanz anfängt, ihre Vorstellungen und Gedanken einer andern „mitzutheilen", ist ja genügend aus der Erfahrung bekannt: sie pflegt dazu den Weg durch den Gehör-, oder Gesichtssinn, oder auch durch den Tastsinn zu wählen, und es wäre lediglich eine richtige Analogie, wenn Kant hieraus geschlossen hätte, dass, auch ohne diesen Weg durch die Sinne, eine „Mittheilung" von Vorstellungen an eine Seelensubstanz jedenfalls nur dadurch möglich sei, dass in ihr entsprechende Empfindungen hervorgerufen werden: Kant hätte dann in der That eine Vergleichbarkeit mit dem wirklichen Vorgange bei der „Mittheilung der Bewegung" gewonnen, andrerseits freilich müsste in obiger „Reihe" jede Substanz von vorn anfangen, und dadurch würde sich die Unzulässigkeit dieser Reihe sofort ergeben haben[86]). Es war also nur jene oberflächliche Analogie brauchbar, jene Mystik von wandernden Zuständen und Vorstellungen, ja vom Wandern des „Bewusstseins" oder des „gleichlautenden Ich". Aber dieser stilistische Vorzug (zum Zwecke der Polemik) ist natürlich ohne sachlichen Werth. Für die Sache können nur die der oberflächlichen Erscheinung zu Grunde liegenden Vorgänge in Betracht kommen, und da verliert

---

[84]) Weil ihre Richtung entgegengesetzt ist der Richtung der an dieser Kugel angreifenden Abstossungs-Kraft, während die in der gestossenen Kugel entstehende Geschwindigkeit natürlich die gleiche Richtung hat mit der an dieser zweiten Kugel wirkenden Repulsion.

[85]) Vgl. o. § 10, 83. Anm. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ia, S. 200 f. (1756). 206, 42. Anm. (Äusserlichkeit im Begriffe der Geschwindigkeit). S. 212 ff. u. 216 ff. (1758 u. 1786).

[86]) S. o. d. Text zwischen der 40. u. 43. Anm. und d. 23. Anm. nebst zugehör. Texte und § 12, d. Text nach d. 3. Anm.

nicht nur Kant's Polemik gegen die Identität der Seelensubstanz jeden Halt, sondern es findet die allein zulässige Auffassung der Mittheilung von Vorstellungen und Gedanken sogar eine gewisse Bestätigung. Insofern nämlich, als wir statt der blossen „Analogie" zwischen elastischen Kugeln und denkenden Substanzen vielmehr eine vollständige Übereinstimmung darin haben, dass materiellen wie Seelensubstanzen von Aussen nur Einwirkungen zukommen, deren unmittelbarer Erfolg lediglich Zustands-Änderungen sind[86]. Und da wir überdiess (o. in A) das psychische Geschehen so wie so schon vom „Gesichtspunkte eines Anderen" aus betrachtet haben, so müssen wir bei dem Resultat bleiben, dass das bewusste und das zugehörige unbewusste Seelenleben eines Menschen nur Eine einfache Substanz zur Grundlage hat.

C. Die Immaterialität der menschlichen Seele.

Dass die Seele eines Menschen nicht unter den einfachen Substanzen seines Gehirns gesucht werden kann, ergiebt sich nunmehro, nachdem ihre Identität im Laufe der Zeit (wie wir hoffen) gesichert ist, sofort. Denn nach Allem, was wir vom organischen Leben überhaupt und von den Nerven- und Gehirn-Processen im Besonderen wissen, findet im Gehirn fortwährend ein sehr lebhafter Stoffwechsel statt. Die zum Aufbau der nervösen Elemente (der Nerven-Fasern und Nerven-Zellen) jeweilig verwendeten Substanzen haben ihren Ort und ihre Funktionen nur vorübergehend, sie werden abgelöst von neu ankommenden Substanzen, denen dasselbe Loos bestimmt ist. Also ein ununterbrochenes Kommen und Gehen der Träger des Gehirn- und Nervenlebens, keine materielle Substanz, die sich durch unwandelbares Beharren in ihrer Funktion dazu eignete, die Eine, nicht wechselnde Seele des Menschen abzugeben, als numerisch identisches Ich über aller Zeit zu stehen! So wird denn nur übrig bleiben, diese Seele überhaupt nicht als materielle Substanz anzusehen, sondern ihr eine vom Wesen der materiellen Substanzen specifisch verschiedene Natur beizulegen. — Zu demselben Resultat und zugleich zur näheren Bestimmung dieser Natur führt Folgendes.

1. Einfluss der unterscheidenden Denkthätigkeit auf das Empfinden überhaupt.

Ist eine materielle Substanz gleichzeitig verschiedenen Einwirkungen ausgesetzt, so fliessen dieselben in einem prokinetischen Vorgange mit einander und mit dem schon vorhandenen Zustande

zusammen zu einem einzigen Gesammtzustande, der zur unmittelbaren Folge die Eine resultirende Geschwindigkeit hat[87]). Sollte Ähnliches nicht auch bei Seelensubstanzen der Fall sein? Wäre nicht zu erwarten, dass die realen Zustands-Änderungen, die den einzelnen, fortwährend in grosser Zahl gleichzeitig vorhandenen Sinnesreizen entsprechen, im präsensitiven Geschehen (s. o. § 12) mit einander und mit dem schon vorhandenen Zustande der einfachen Seelensubstanz zu Einem Gesammtzustande verschmölzen? Dann sollte aus diesem aber auch nur Eine Empfindung oder Vorstellung resultiren, eine psychische Resultante hervorgehen, die keine Vielheit oder Unterschiede irgend welcher Art einschlösse, sondern schlechthin einfach wäre! Es sollten also nicht nur die gleichzeitigen Reize desselben oder verschiedener Sinne nur Eine einfache Empfindung hervorrufen, sondern es sollte auch das Zusammentreffen der Sinnesreize mit dem Nachklingen des vorangehenden, vielleicht gar mit der Reproduktion eines früheren Empfindungs-Inhaltes (da das Vorstellen dieses reproducirten Inhaltes ebenso, wie die aktuelle Empfindung, zur realen Grundlage einen bestimmten, dem präsensitiven Geschehen beizuzählenden Vorgang oder Zustand haben wird)[88]) nur Eine einfache Vorstellung zur Folge haben. Es sollte mithin unmöglich sein, dass gleichzeitig Empfindungen verschiedener Sinne auftreten, oder dass in Einem Momente ein Zusammengesetztes, z. B. eine in zahlreiche Elemente zerlegbare, ja vielleicht verschieden gefärbte Fläche wahrgenommen werde, oder dass ein bestimmter Sinnesreiz, ohne Rücksicht auf die ihm vorangehenden, immer wieder dieselbe Empfindung hervorrufe.

Diese Erwartung jedoch bestätigt sich nicht. Zwar ist bei den Geschmacks-Empfindungen ein Bedingtsein der gleichzeitigen durch einander und der folgenden durch die vorhergehenden unleugbar. Ebenso weiss der Ungeübte Nichts von den Partialtönen eines Klanges, er hat vom Klange nur Eine unterschiedslose, einfache Empfindung[89]).

---

[87]) S. o. § 10, d. Text zur 85. Anm.

[88]) Denn bei allen Eigenschaften, Kräften und Thätigkeiten der einfachen Seelensubstanz ist deren eignes Selbst, deren eignes Befinden und substanzielles Sein doch nur Eins: s. o. § 12, d. Text zur 4. bis 7. Anm. und u. § 25.

[89]) Man hat kein Recht zu sagen, dass in einem Klange „eine Reihe gleichartiger Empfindungen verschmilzt“ (s. W. Wundt, Logik, I. 1880, S. 13): man weiss vielmehr nur, dass der für Tonempfindungen Unbegabte resp. Ungeübte dahin gebracht werden kann, dass er in seiner zunächst unterschiedslosen Empfindung allmählich Unterschiede, Partialtöne findet, dass er also seine ursprünglich einfache Empfindung in mehrere Empfindungen zerlegt und stets höchstens soweit zerlegt, als eben die Anzahl der Theil-Empfindungen geht, die

Und selbst Farbempfindungen können, zufolge ungenügender Aufmerksamkeit, mit einander wenigstens verwechselt werden, es kann z. B. individuell sehr nahe liegen, dass nach dem flüchtigen Anblick eines blauen Gegenstandes die Meinung besteht, der gesehene Gegenstand sei grün gewesen. Aber es trennt doch auch der Ungeübte die verschiedenen Sinnes-Gebiete von einander und innerhalb eines jeden Sinnes ist ihm eine grosse Zahl von leicht unterscheidbaren Empfindungen geläufig. Und durch Übung kann diese Zahl bedeutend vergrössert werden.

Wir werden daher annehmen müssen, dass die für ein Subjekt thatsächlich vorhandene Verschiedenheit und gegenseitige Unabhängigkeit der neben und nach einander auftretenden Empfindungen, wie sie durch Anleitung und Übung, d. i. durch gesteigerte Aufmerksamkeit und wiederholtes Vergleichen und verschärftes Unterscheiden, kurz durch Denkthätigkeit vergrössert werden kann[90]), so ursprünglich

---

im Empfinden jeweilig unterschieden sind (s. u. d. Text nach d. 94. Anm.). Und eben so unzulässig ist es, dass man mittelst des Farbenkreisels „gleichsam die Empfindungen mischen" könne (s. W. Wundt, Grundzüge der physiol. Psychol. 2. Aufl. I, S. 417): man kann hier nur von einer Mischung der betreffenden Nervenprocesse sprechen (höchstens von einem Zusammenfliessen der den einzelnen Ätherschwingungen entsprechenden Einwirkungen auf die Seele in ihrem substanziellen Sein, von dem Einen präsensitiven Gesammtzustande: in letzterem Falle jedoch sollten die einzelnen Einwirkungen durch angestrengte Aufmerksamkeit trennbar sein, was nicht der Fall ist). Sinnesreize aber, die schon im Nervenprocesse zur Einheit verschmelzen, kommen für die Seele natürlich nur als Eine Einwirkung in Betracht. Vgl. u. 90. 94. Anm.

[90]) Vgl. Helmholtz, Die Lehre von d. Tonempfindungen, 3. Aufl. S. 73 ff. (Unterstützung der Aufmerksamkeit durch Resonatoren: es giebt Erscheinungen, „zu deren Beobachtung ohne solche Hülfe ein geübtes musikalisches Ohr oder eine sehr angestrengte und zweckmässig unterstützte Anspannung der Aufmerksamkeit gehört; weshalb auch bisher . . . . . eine Menge von Physikern und selbst Musikern existirten, denen es niemals gelungen war, sie zu unterscheiden" etc.). 84 ff. (s. u. 94. Anm.). Wundt, Gr. d. physiol. Psychol. 2. Aufl. I, S. 448 f. (Verschwinden des simultanen Contrastes durch scharfe Begrenzung und durch „aufmerksame Vergleichung"). 456 ff. („der Contrast wird unterdrückt, sobald man entweder genöthigt ist, jeden Eindruck auf ein für sich bestehendes Objekt zu beziehen, das dann die Reproduktion früher gesehener ähnlicher Objekte wachruft, oder sobald man unmittelbar die Vergleichung mit selbständig gegebenen Eindrücken herausfordert". Es werden „alle Lichteindrücke in Beziehung zu einander empfunden", zunächst nach ihrem Verhältniss zu gleichzeitigen, dann aber auch zu früheren Reizen) und Helmholtz, Handbuch der physiolog. Optik, 2. Aufl. S. 543 ff. 564 („Täuschung des Urtheils" beim simultanen Contrast): s. u. d. Text zwischen d. 95. u. 97. Anm. Hinsichtlich der Geschmacksempfindungen sei erinnert an die Virtuosität des Feinschmeckers.

durch diese Thätigkeit überhaupt erst entstanden ist. — Doch wie kann verglichen und unterschieden werden, wenn dem Denken nicht wenigstens zwei Empfindungen schon gegeben sind? — In der einfachen Seelen-Substanz S bestehe bis zum Zeitpunkt t durch äussere Einwirkungen der Eine präsensitive Zustand Z nebst der zugehörigen einfachen Empfindung E[91]), aber durch plötzliche und bedeutende Änderung der äusseren Einwirkungen trete unmittelbar nach t ein anderer präsensitiver Zustand Z_1 auf nebst der zugehörigen Empfindung E_1. Da zum Wesen von S die Fähigkeit des Wissens gehört (s. o. § 11), so liegt es nahe, sein in Z und Z_1 enthaltenes substanzielles Sein als vom (nicht-vorstellenden) Wissen durchleuchtet, Z und Z_1 als den Anfang seines Gefühlslebens anzusehen[92]), sodass S schon auf Z und Z_1 seine Kategorien anzuwenden und Z mit E, oder Z_1 mit E_1 zusammen als ein Seiendes zu denken, oder auch Z von E, oder Z_1 von E_1 zu unterscheiden vermöchte. Jedenfalls jedoch kann S die Empfindungen E und E_1 zum Gegenstande seines Denkens machen. S wird also E bereits vor t durch das Urtheil Dies ist als ein Seiendes fassen, und dieser Akt kann sich, nebst dem gedächtnissmässig festgehaltenen Vorstellungs-Inhalte von E[93]), über t hinaus fortsetzen und sogleich nach t zum Urtheile

91) Da in Z alle Sinnesreize in Eins zusammengeflossen sind, so kann natürlich E mit den späteren Sinnesqualitäten noch nicht vergleichbar sein: die Fremdartigkeit des Empfundenen gegenüber dem substanziellen Sein des S wird anfangs sehr gering sein müssen, sodass sich E höchstens mit Dem vergleichen lässt, was im Gemeingefühl des entwickelten Subjektes als Vorstellungs-Inhalt anzusehen ist. Vgl. u. § 16, E.

92) S. u. § 16, E. und m. Log. § 5 ff. und o. d. Text zur 2. Anm.

93) Wenn es auch zulässig sein dürfte, einen präsensitiven Zustand als eine Identität von Wissen und substanziellem Sein anzusehen[92]), so wird man doch nicht sagen dürfen, dass Z nach t im Gedächtniss noch vorhanden sei. Denn es ist zwar denkbar, dass eine Vorstellung über einen Zustand, oder aus einem Zustande, oder dass die aus dem Zustande Z als ihrer realen Grundlage heraus gesetzte Vorstellung E gedächtnissmässig sich erhält (indem E, nachdem es gesetzt, geschaffen ist, als Vorstellung nunmehro im Gedächtniss ein von seiner präsensitiven Grundlage losgelöstes Dasein, gewissermassen das Dasein einer selbständigen Realität führt: vgl. u. § 15, 5. Anm.). Dass aber ein Zustand wie Z, in dem kein Vorstellen enthalten ist, dass ein solcher Zustand als ein bestimmtes (mit seinem nicht-vorstellenden Wissen identisches) reales Sein selbst fortbestehe, nachdem er (seit t) vielmehr verschwunden ist, hat keinen Sinn. Wohl aber können (vielleicht schon im Anfange der Entwicklung, sicher aber später) Vorstellungen über einen Zustand wie Z, dass nämlich (vor t) mit dem Sein von E noch ein anderes Sein (sc. das Sein von Z) verbunden war, dass letzteres Sein qualitativ so oder so war etc., derartige

ergänzen: Dies (sc. E) ist nicht Dies (sc. E_1): und das wäre denn der Anfang zum Unterscheiden der Empfindungen! Zwar wird nach t zum Vorstellen des im Gedächtniss fortbestehenden E ein gewisser Seelenzustand Z' gehören, und dieser Zustand wird mit Z_1 zu Einer Resultante zusammenzufliessen bestrebt sein. Aber durch die Kraft der Kategorienthätigkeit, die E und (das zugehörige Z', wie das Präsensitive, als einen Gefühlszustand vorausgesetzt)[92]) auch Z' als ein Seiendes, Selbst-seiendes festzuhalten und überdiess von E_1 und[92]) Z_1 zu unterscheiden vermag, wird Z' mehr und mehr vor dem Verschmelzen mit Z_1 bewahrt bleiben und dadurch die gesonderte Existenz von E (im Gedächtniss) und E_1 (im wirklichen Empfinden) gesichert werden. Und auf entsprechende Weise werden dann, wenn durch eine abermalige Änderung der äusseren Einwirkungen unmittelbar nach dem Zeitpunkte t_1 der präsensitive Zustand Z_2 mit der Empfindung E_2 auftritt, E mit[92]) Z' und E_1 mit Z'_1 (im Gedächtniss) von einander und von E_2 mit Z_2 unterschieden werden und gesondert bestehen können. — Ja es wird, nachdem diese Unterscheidungen gesichert sind, möglich sein, äussre Einwirkungen oder Reize, die S gleichzeitig treffen, aus einander zu halten. Entsprechen nämlich den Zuständen Z, Z_1 und Z_2 beziehungsweise die Reiz-Complexe R, R_1 und R_2, so wird S, wenn z. B. unmittelbar nach t_1 (nicht R_2 vorhanden ist, sondern) R wiederkehrt, sodass R und R_1 gleichzeitig einwirken, mittelst der gedächtnissmässig fortbestehenden und verstandesmässig scharf unterschiedenen Empfindungen E und E_1 die von $R + R_1$ hervorzurufende Eine Empfindung E_s nebst[92]) ihrer präsensitiven Grundlage Z_s vielmehr in die beiden (nicht gedächtnissmässig, sondern) sinnlich gegenwärtigen Empfindungen E und E_1 zu spalten vermögen[94]), indem

---

Vorstellungen über Z können, gedächtnissmässig festgehalten und wiederbelebt, auch eine gewisse (wenn auch nicht vollständig mit dem ursprünglichen Z übereinstimmende) Wiederbelebung von Z bewirken.

[94]) Vgl. Helmholtz, D. Lehre v. d. Tonempf. 3. Aufl. S. 84 ff. (Bei der Analyse unserer Sinnesempfindungen „muss in der Regel die Aufmerksamkeit des Beobachters durch besondere, passend gewählte Hülfsmittel auf die wahrzunehmende Erscheinung hingeleitet werden, bis er sie genau kennt; nachdem dies gelungen ist, kann er dann später jeder Unterstützung entbehren.“ Es kommt zum Hören der Obertöne „vielmehr auf eine gewisse Abstractionskraft des Geistes an, auf eine gewisse Herrschaft über die Aufmerksamkeit, als auf musikalische Übung. Doch hat ein musikalisch geübter Beobachter darin einen wesentlichen Vorzug vor dem ungeübten, dass er sich leicht vorstellt, wie die Töne klingen müssen, welche er sucht, während der Ungeübte sich diese Töne

sowohl das (im Gedächtnisse und durch den Verstand) isolirt fortbestehende E mit seinem Z', als das fortbestehende E_1 mit seinem Z'_1 aus dem im Entstehen begriffenen E_s und Z_s das ihm Entsprechende (ersteres E mit Z, letzteres E_1 mit Z_1) auswählt und an sich zieht. Entsprechendes wird möglich sein, wenn R über t hinaus fortbesteht, sodass es ebenfalls mit R_1 zugleich vorhanden ist, oder wenn Z über t hinaus in der Seelensubstanz noch nachklingt. Und ebenso wird, nachdem E, E_1 und E_2 im successiven Auftreten[94]) scharf unterschieden sind, die den gleichzeitig einwirkenden Reizen R, R_1 und R_2 entsprechende Eine Empfindung und[92]) präsensitive Grundlage vielmehr in die gleichzeitig bestehenden sinnlich gegenwärtigen Empfindungen E mit Z, E_1 mit Z_1 und E_2 mit Z_2 zerlegt werden können. Und so wird sich denn verstehen lassen, wie die unterscheidende Verstandesthätigkeit mittelst des Gedächtnisses die Gesammtheit der nach und neben einander auftretenden Empfindungen eines Subjektes ursprünglich von einander getrennt hat.

Hiernach wird S in Einem Momente nur dadurch mehrere Empfindungen haben können, dass sie (bewusst oder unbewusst) von einander unterschieden werden oder wenigstens früher schon durch unterscheidende Denkakte zu scharfer Bestimmtheit herausgearbeitet sind. Denn wie Fühlen und Wollen, Empfinden und Denken, und im Denken zahlreiche Kategorien als verschiedenartige Vorgänge und Funktionen neben einander bestehen, und wie mit der Zeit im Gedächtniss feste Beziehungen sich knüpfen und im Fühlen und Wollen bestimmte Charakter-Eigenthümlichkeiten sich ausprägen, so mögen auch im präsensitiven Geschehen, unter der Leitung der unausgesetzt in gleicher Weise sondernden Verstandesthätigkeit, allmählich gleichsam beständige Bahnen neben einander sich bilden, die dem späteren Empfinden dann ganz von selbst bestimmte Unterschiede und Grenzen anweisen und das Zusammenfliessen zur psychischen Resultante unmöglich machen. Nur werden diese Bahnen,

---

immer wieder angeben muss, um ihren Klang frisch in der Erinnerung zu haben". Es ist „rathsam, unmittelbar vor dem Klange, welcher analysirt werden soll, ganz schwach diejenige Note erklingen zu lassen, welche man aufsuchen will"). S. 101 ff. 107 ff. („Wenn zu einem schon bestehenden Klange ein zweiter später hinzukommt, dann der zweite bestehen bleibt, während der erste aufhört, ist die Trennung schon durch die Zeitfolge erleichtert. Wir haben den ersten Klang einzeln kennen gelernt und wissen deshalb gleich, was wir von dem eintretenden Zusammenklange auf Rechnung des ersten Klangs abzuziehen haben"). S. 110 ff. („Wahrscheinlich je nachdem die Erinnerung an die einzeln gehörten Töne mehr oder weniger lebendig ist" etc.).

da sie im stets lebendigen Seelischen liegen, nicht schlechthin unveränderlich sein (und deshalb der immer wiederkehrenden verstandesmässigen Befestigung nicht entbehren können), was in Folgendem seine Bestätigung finden dürfte.

Der Einfluss der unterscheidenden Denkthätigkeit auf die Qualität der einzelnen Empfindungen scheint beim Gesichtssinne, in dem der normal organisirte Mensch vorzugsweise lebt, die Grenze des Möglichen in mancher Hinsicht vollständig[95]) oder doch annähernd erreicht zu haben: aber trotzdem ist eine gewisse Unsicherheit im Setzen der dem Reiz entsprechenden Farben-Nüance und demzufolge eine gewisse Übertreibung des (bis zur Grenze des Möglichen fortgeschrittenen) Unterscheidens unleugbar. — Könnte nämlich ein schon entwickeltes Subjekt S ein Flächenstück in durchweg gleicher Farbe F ohne jede Vergleichung mit gleichzeitigen oder früheren Farbempfindungen sehen, so müsste F zwar an sich (d. i. für einen in das Empfinden des S hineinsehenden absoluten Verstand) eine ganz bestimmte Qualität haben, S selbst aber würde die bestimmte Nüance des F nur durch Vergleichung mit anderen Farben sicher zu erkennen vermögen (wie denn z. B. der individuellen Gefahr, Blau mit Grün zu verwechseln, sicher nur begegnet wird durch Unterscheidung des sinnlich gegenwärtigen Blau von Grün). Auch würde durch die Unterscheidung des F von einer anderen Farbe F_1 die Qualität sowohl von F als von F_1 wohl einigermassen verändert werden (und so dürfte die Farbe eines jeden Gegenstandes, abgesehen vom Einflusse der Erinnerung, thatsächlich nur in einer aus der Vergleichung mit den Farben der umgebenden Gegenstände resultirenden mittleren Qualität erscheinen)[90]). Es ist wenigstens wahrscheinlich, dass beim simultanen Contrast, der doch unzweifelhaft psychischen Ursprungs ist (da er durch psychische Funktionen beseitigt werden kann)[90]), zwei nicht-complementäre Farben F_1 und F_2 durch ihr Unterschiedenwerden[96]) qualitativ weiter aus einander

---

[95]) Insofern nämlich, als z. B. Niemand die Empfindung des Weissen zu zerlegen vermag in diejenigen Farbempfindungen, die mittelst des Prisma's an Stelle der ersteren gesetzt werden können (s. o. 89. Anm.). Dass andererseits aber Vieles im Gesichtsfelde nicht bemerkt zu werden pflegt, was der aufmerksame Beobachter darin findet (z. B. die Figur der Netzhautgefässe), ist ja bekannt: s. Helmholtz, Handb. d. phys. Optik, 2. Aufl. S. 184 ff. 566 ff. u. A.

[96]) „Ein Mensch mittlerer Grösse neben einem sehr grossen sieht klein aus . . . . Derselbe Mensch mittlerer Grösse, neben einen kleinen gestellt, wird gross aussehen" (Helmholtz, Handb. d. ph. Opt. 2. Aufl. S. 543).

gerückt erscheinen, als es in der sonstigen Wahrnehmung von F_1 und F_2 der Fall ist. — Die Naturnothwendigkeit aber, mit der sich die Contrast-Erscheinungen aufdrängen, wird sich folgendermassen verstehen lassen. Gehört zu F_1 für sich (abgesehen vom Contrast) der präsensitive Zustand Z_1 und zu F_2 für sich Z_2, so wird das Bestreben, F_1 und F_2 (die als nicht-complementär nicht in grösstmöglicher Verschiedenheit zu einander stehen) möglichst weit aus einander zu halten, die Zustände Z_1 und Z_2 selbst weiter von einander entfernen, sodass die Übertreibung der Verschiedenheit von F_1 und F_2 in der Vergrösserung des Abstandes von Z_1 und Z_2 ihre reale psychische Grundlage, ihren Halt und ihre Nothwendigkeit findet[97]).

2. Abhängigkeit der Tonhöhen und der Empfindungs-Intensitäten vom Unterscheiden.

Bestimmter dürfte sich bei den Tonempfindungen, deren Qualität ja von numerischen Beziehungen beherrscht ist, der Einfluss der unterscheidenden Verstandesthätigkeit bemerkbar machen. Dies zu zeigen, erörtern wir zunächst kurz den Grad der Leichtigkeit oder der Schwierigkeit, mit der sich das Grössen-Verhältniss von Linien mittelst des Augenmasses constatiren lässt.

Liegen die zu vergleichenden Linien in grosser Nähe parallel neben einander, so ist, um blos ihre Gleichheit oder Ungleichheit zu erkennen, gar nicht nöthig, dass man sie ihrer ganzen Länge nach mit dem Blicke durchlaufe, sondern es genügt, die beiden Stücke in Betracht zu ziehen, um die sie etwa an ihren Enden über einander hinausragen. Dieser Fall jedoch wird im Folgenden gar nicht in Betracht kommen, sondern es wird sich um solche Fälle handeln, in denen die betreffenden Linien (etwa als Abschnitte einer Geraden, oder als wären sie Zeitabschnitte)[98]) nach einander jede ihrer ganzen Länge nach durchlaufen werden müssen, wenn ein Urtheil über ihre Gleichheit oder Ungleichheit oder über ihr Grössen-Verhältniss überhaupt möglich sein soll.

Man wird dann zunächst versuchen müssen, ob sich die eine

---

[97]) Es sei hierbei erinnert an den Einfluss, den das geistige Leben selbst auf körperliche Zustände hat.

[98]) Nur haben Linien vor Zeitabschnitten den Vorzug, dass sie wiederholt und vorwärts wie rückwärts durchlaufen werden können, während bei der Zeit das Vergangene eben vergangen ist.

(die kleinere) Linie L so in der anderen L' abtragen lässt, dass von L' ein Stück s übrig bleibt: und dass Letzteres der Fall ist, wird sich im Allgemeinen um so leichter constatiren lassen, je grösser s ist, s dabei bezogen auf das von L' schon abgeschnittene Stück d. i. auf L.

Ist $s = L$ (also L' das Doppelte von L), so wird die ganze Vergleichung von L und L' am leichtesten zu einem in sich klaren und sicheren und zugleich wohlgefällig abgerundeten Resultate kommen: denn durch das Abtragen von L auf L' wird dann ein Punkt in der Mitte von L' fixirt, sodass die beiden Abschnitte von L' mit einander wie mit L gleich sind und durch das wiederholte Durchlaufen der beiden Linien die Vermuthung, dass sie sich zu einander wie 1 : 2 verhalten, mühelos und übersichtlich sich bestätigt und die ganze Vergleichung zu einem befriedigenden Abschlusse gebracht wird. Hierbei kommt (innerhalb gewisser Grenzen)[99]) die absolute Länge von L und L' nicht in Betracht. Es ist ja vielmehr, wenn z. B. $L_1 = d$, $L_2 = 2d$, $L_3 = 4d$, $L_4 = 8d$, $L_5 = 16d$ zum Vergleichen gegeben sind, durchweg

$$L_1 : L_2 = L_2 : L_3 = L_3 : L_4 = L_4 : L_5 = 1 : 2,$$

sodass die Verschiedenheit und das Verhältniss von L_1 und L_2, von L_2 und L_3, von L_3 und L_4, von L_4 und L_5 durchweg gleich leicht constatirt werden kann.

Ist $s > L$, so ist natürlich die Ungleichheit von L und L' noch leichter zu erkennen, als soeben. Aber je grösser s gegen L wird, um so weniger kann man von verschiedenen Graden der Leichtigkeit im Auffinden dieser Ungleichheit sprechen: man wird z. B. kaum sagen können, sie sei für $s = 10\ L$ leichter zu finden, als für $s = 5\ L$. Überdies aber fordert der Überschuss (s') von s über L zu neuem Vergleichen heraus, es entsteht die Frage, wie sich wohl s' zu L verhalten möge: kurz, die Vergleichung von L und L' kommt zu einem abschliessenden und befriedigenden Resultate erst dann, wenn sich nicht nur die Ungleichheit, sondern auch das bestimmte gegenseitige Verhältniss von L und L' übersehen lässt, wenn z. B. $s = 2\ L$ oder $= 3$ L, also $L' = 3\ L$ oder $= 4\ L$ ist. Da in L' dann 2 oder 3 Grenzpunkte zwischen seinen mit L gleichen Abschnitten zu fixiren sind, so wird in diesen Fällen die Vergleichung von L und

[99]) So lange nämlich L und L' für unsere Unterscheidungs- und Fassungskraft nicht zu klein und nicht zu gross sind.

L' weniger einfach und abgerundet sein, als im vorigen Falle ($L' = 2\,L$), und sie gestaltet sich immer umständlicher, je grösser die Anzahl der in L' zu fixirenden Grenzpunkte wird. Natürlich lässt sich (solange diese Anzahl nicht zu gross ist) auch hier noch, wie von verschiedenen, so auch von gleichen Graden der Leichtigkeit und Einfachheit im Erkennen der Verschiedenheit und des gegenseitigen Verhältnisses von L und L' sprechen. Sind z. B. $L_1 = d$, $L_2 = 3\,d$, $L_3 = 9\,d$, $L_4 = 27\,d$, $L_5 = 81\,d$ gegeben, so lässt sich das Verhältniss von L_4 und L_5 ebenso leicht und einfach finden, als das von L_3 und L_4, oder von L_2 und L_3, oder von L_1 und L_2. Oder ist $L_1 = d$, $L_2 = 4\,d$, $L_3 = 16\,d$ etc., so werden die Verhältnisse $L_1 : L_2$, $L_2 : L_3$ etc. ebenfalls unter einander gleich leicht und einfach zu constatiren sein.

Ist $s < L$, so ist die Constatirbarkeit des gegenseitigen Verhältnisses von L und L' schwieriger als im ersten Falle ($L' = 2\,L$). Am leichtesten von allen unter $s < L$ enthaltenen Fällen wird dieses Verhältniss zu constatiren sein, wenn $L = 2d$ und $L' = 3\,d$ ist, wenn also in L zwei und in L' drei gleiche Abschnitte zu unterscheiden sind. Weniger leicht wird es sein für $L = 3d$ und $L' = 4d$, noch weniger für $L = 4\,d$ und $L' = 5\,d$ etc., und je kleiner s gegen L wird, um so schwieriger ist nicht nur das bestimmte gegenseitige Verhältniss, sondern schon die Ungleichheit von L und L' zu erkennen. Aber durchweg gleich leicht werden sich diese Verschiedenheit und die Verhältnisse $L_1 : L_2$, $L_2 : L_3$, $L_3 : L_4$ etc. auffinden lassen, wenn z. B. $L_1 = 8\,d$, $L_2 = 12\,d$, $L_3 = 18\,d$, $L_4 = 27\,d$ etc. ist. Oder ist $L_1 = 9\,d$, $L_2 = 12\,d$, $L_3 = 16\,d$ etc., so werden die betreffenden Verhältnisse ebenfalls unter einander gleich leicht bestimmbar sein.

Um hiervon nun Anwendung auf die Tonempfindungen machen zu können, beachte man vor Allem, dass die Schwingungen der Tonquellen und die Vorgänge im Empfinden, also auch im präsensitiven Geschehen einander sehr genau parallel gehen. Daher wird man, wenn ein Ton eine Zeit D hindurch in constanter Bestimmtheit gehört wird, sagen dürfen: die Vorgänge im Präsensitiven sind ebenso, wie bei der objektiven Schwingung, in der ersten Hälfte der Zeit D von derselben Art, wie in der zweiten, und im ersten Viertel dieser Zeit von derselben Art, wie im zweiten oder dritten oder vierten, auch im ersten Achtel gleichartig mit denen der folgenden Achtel u. s. w. Bei der objektiven Schwingung hat dieses fortgesetzte Theilen von

D aber eine Grenze an der einzelnen Schwingung, und bei der Empfindung und ihrer präsensitiven Grundlage, wie ist es da?

Zwischen der einfachen Seelensubstanz und den Schwingungen der Tonquelle liegt das Ohr mit dem zugehörigen Nervenprocesse. Letzterer wird, bei der Stetigkeit und unablässigen Veränderlichkeit aller Naturvorgänge, wenigstens doch eine stetige Funktion der Zeit sein müssen. Ja wir werden, zufolge der durchgehenden Parallelität zwischen Empfindung und objektiver Schwingung, annehmen dürfen, dass der Nervenprocess in eben so viel regelmässige, d. i. unter einander gleichartige Perioden zerfalle, als die objektive Schwingung, so sehr auch der besondere Inhalt und die ganze Art des ersteren innerhalb jeder dieser Perioden abweichen mag von dem zugehörigen Vorgange in der Tonquelle. — Diese regelmässig periodischen Veränderungen des Nervenzustandes, also im Ganzen doch auch der Zustände der in Betracht kommenden Gehirn-Substanzen müssen nun aber in der Einwirkung dieser Substanzen auf die einfache Seelensubstanz irgendwie zur Geltung kommen. Daher liegt es nahe, dieser Einwirkung, also auch dem präsensitiven Geschehen dieselbe Periodicität zuzuschreiben. — In der That, wenn man nach Helmholtz bei 33 Schwingungen in der Secunde nur noch „eine ziemlich continuirliche Empfindung von Dröhnen“ oder „dröhnendem Geräusch“ hat, „ohne dass man ihm einen bestimmten Werth in der musikalischen Skala zuschreiben könnte“, wenn man hier schon anfängt, die „einzelnen Luftstösse zu merken“, die bei langsameren Schwingungen immer deutlicher empfunden werden[100]), so würde dieses Getrenntsein der objektiven Schwingungen im Empfinden doch nicht möglich sein, wenn den 33 oder 16 oder 8 Schwingungen nicht eben so viele regelmässige Perioden[101]) im Nervenprocess und im Präsensitiven entsprächen. Und warum sollte es bei schnelleren Schwingungen nicht ebenso sein? — Man kann zwar mit Wundt annehmen, die Geräuschempfindung beruhe auf der vorwaltenden Stärke der über alle Endgebilde der Acusticusfasern verbreiteten Erregung, die Ton- oder Klangempfindung aber entstehe nur, wenn die betreffenden Theile der Grundmembran in Erregung von überwiegender Intensität versetzt werden (s. a. a. O. S. 302 ff. 391), sodass der zur Tonempfindung gehörige Nervenprocess möglicherweise von ganz anderer

[100]) S. Helmholtz, D. L. v. d. Tonempf. 3. Aufl. S. 278 f. Vgl. Wundt, Gr. d. phys. Psych. 2. Aufl. I, S. 393 f.

[101]) Die wenigstens insoweit regelmässig sein müssen, als zur Merkbarkeit resp. Unterscheidbarkeit der einzelnen Luftstösse nothwendig ist.

Art sein könnte, als bei der Empfindung von „dröhnendem Geräusch“ oder von einzelnen Luftstössen. Aber dass deshalb der von den Schwingungen der Grundmembran hervorgerufene Nerven-Vorgang kein regelmässig periodischer sei, wohl aber der zur Geräuschempfindung[101]) erforderliche, würde die Vorgänge in den Ton- resp. Geräusch-Quellen gradezu umkehren[102]). Auch lehrt die Thatsache der Schwebungen, dass der den Tonempfindungen zu Grunde liegende Nerven- wie präsensitive Process wenigstens regelmässig periodischen Änderungen der Intensität zugänglich ist[103]): warum sollte er da nicht selbst schon in einem periodischen Vorgange von durchgehender Regelmässigkeit bestehen können?

Warum erscheint dann denn aber die Tonempfindung, die auf Grund des periodischen Processes im Präsensitiven gesetzt wird, nicht ebenfalls periodisch, sondern als Ein Stetiges? Oder erscheint sie eben nur so, ist in Wahrheit aber eben so periodisch, wie bei langsamen Schwingungen die Empfindung der „einzelnen Luftstösse“? Aber wenn man nach Helmholtz nicht nur 4 bis 6 Schwebungen in der Secunde „ohne Schwierigkeit zählen“, sondern auch bei 20 oder 30 Schwebungen zwar nicht mehr zählen, aber doch den sinnlichen Eindruck als den „einer Reihe von getrennten Tonstössen“ erkennen kann (s. a. a. O. S. 264 f.), und wenn (nach Wundt) selbst bei 50 Schwebungen der „intermittirende Charakter der Empfindung“ noch nicht gänzlich verschwunden ist[104]), warum reicht dann denn bei den tiefsten Tönen dieser intermittirende Charakter nicht ebenfalls bis zu Tönen von 50 Schwingungen? Statt dessen können nach Wundt „etwas weniger als 16 Schwingungen bei hinreichender Stärke deutlich als . . . Ton aufgefasst werden“ (s. a. a. O. S. 394). — In-

---

[102]) Vgl. Wundt a. a. O. S. 303: „Die Schwingungen der Grundmembran müssen . . auf die Hörnervenfasern . . . . . unmittelbar einwirken . . . . . . Durch die stark schwingenden Theile der Grundmembran können . . unmittelbar die ihnen anliegenden Acusticusfasern so gereizt werden, dass sie in der Zeiteinheit eine der Schwingungszahl des betreffenden Tones entsprechende Zahl von Stössen empfangen“, wodurch die dem Tone entsprechende Bewegung „auf die Nervenfasern direkt übertragen“ wird. Helmholtz a. a. O. S. 229 ff. („Schwingungen der Grundmembran — übertragen“, „Schwingungen derselben . . aufnehmen“, „deren Schwingungen den Endorganen der Nervenleitung mittheilen“).

[103]) Vgl. Wundt, a. a. O. S. 391, u.: Die Schwebungen sind „Intermissionen der Klangempfindung, welchen Ab- und Zunahmen in der Erregung der [zur Grundmembran gehörigen] . . Nerven entsprechen müssen“.

[104]) S. a. a. O. S. 405: „Schon bei 50 Schwebungen wird der interm. Char. d. Empf. sehr undeutlich, und bei 60 ist er gänzlich verschwunden“.

dess, Letzteres ist wohl nicht ohne Bedenken. Preyer's Versuche, auf die sich Wundt mitberuft, sind zwar mittelst sehr grosser Stimmgabeln vorgenommen. Aber selbst die Schwingungen der Stimmgabeln (wie auch der Labialpfeifen der Orgel) sind ja nicht ganz genau pendelartig[105]), und überdiess muss, zufolge der Structur des menschlichen Ohrs, „jeder starke einfache Ton in der Empfindung von freilich sehr schwachen harmonischen Obertönen begleitet sein" (Helmholtz, a. a. O. S. 248 f.)[105]), sodass bei der grossen Stärke der hervorgerufenen Schwingung und bei der „sehr mangelhaften Unterscheidung der Tonhöhe" in den unteren Regionen (Wundt, a. a. O. S. 394) das von Preyer Gehörte doch vielleicht Obertöne gewesen sein könnten. Und Dasselbe dürfte sich auch gegen Wundts Bestimmung der unteren Tongrenze mittelst der Differenztöne von Labialpfeifen sagen lassen: denn es ergeben z. B. zwei primäre Töne T von 64 und T_1 von 80 Schwingungen zwar eine Differenz von 16 Schwingungen, aber es wäre wohl denkbar, dass T_1 mit der Oktave des T, also mit T' von 128 einen Differenzton von 48 Schwingungen gäbe[106]), und dass letzterer neben T und T_1 gehört werde. — Wäre also richtig, dass „etwa erst bei 40 Schwingungen die Töne anfangen eine bestimmte musikalische Höhe zu bekommen", dass „die einfachen Töne in der oberen Hälfte der sechzehnfüssigen [zwischen 33 und 66 Schwingungen liegenden] Oktave schon vollkommen continuirlich und musikalisch klingen" (Helmholtz a. a. O. S. 280), so würde sich die Unterscheidbarkeit resp. Merkbarkeit der einzelnen Schwebungen so ungefähr decken mit der der „einzelnen Luftstösse". Und dann wird man auch annehmen dürfen: wie bei 60 Schwebungen der intermittirende Charakter der Empfindung gänzlich verschwunden ist[104]), so rührt die Stetigkeit der Tonempfindung, sobald sie

---

105) S. Wundt a. a. O. S. 392. Helmholtz a. a. O. S. 95 f. („zuweilen schwach vorhandene harmonische" Nebentöne, „welche bei starker Schwingung der Gabeln hörbar werden können": vgl. S. 249). 121 (der erste Oberton der Stimmgabeln „machte bei den von mir untersuchten Gabeln 5,8 bis 6,6 so viel Schwingungen als der Grundton", aber es ist das „Verhältniss der Stimmgabeltöne zu einander etwas verschieden . . nach der Form der Gabel" etc.). 278 (Die Obertöne der weiten gedackten Orgelpfeifen sind „ziemlich schwach, wenn sie auch nicht ganz fehlen"). 279: „in der tieferen Hälfte der zweiunddreissigfüssigen [nach S. 29 f. zwischen $16^1/_2$ und 33 Schwingungen liegenden] Oktave hört man wohl eigentlich nichts mehr, als die einzelnen Luftstösse, oder wenn man noch etwas anderes hört, so können es wohl nur schwache Obertöne sein, von denen auch die Klänge der gedackten Pfeifen nicht ganz frei sind."

106) Vgl. Helmholtz, a. a. O. S. 242, u. und 243, o.

wirklich vorhanden ist, daher, dass die Perioden im Präsensitiven und (diesen parallel gehend) auch die Perioden des Empfindens so schnell auf einander folgen, dass sie (von unserem bewussten Denken) nicht mehr unterschieden oder als einzelne gemerkt werden können[107]); in Wahrheit aber sind diese Perioden vorhanden, indem innerhalb einer jeden derselben das Empfinden wie das Präsensitive zwar der Zeit nach stetig, aber der Stärke und überhaupt der ganzen Bestimmtheit nach nicht schlechthin constant ist. Denn worin auch das Auf-und-ab einer präsensitiven Periode P bestehen mag[108]), es wird doch irgend eine stetige Funktion der Zeit sein müssen, sodass zu den verschiedenen Zeitpunkten in P nach Qualität oder Intensität verschiedene präsensitive Zustände gehören, also auch ein qualitativ oder intensiv verschiedenes Empfindeu[109]): wie beim Empfinden einzelner Luftstösse kein Zeitpunkt sein wird, in dem überhaupt nicht empfunden würde, wohl aber ein periodisches Auf-und-ab besonders der Intensität des Empfindens, so wird auch die Tonempfindung innerhalb von P nach Qualität oder Intensität veränderlich sein[110]), die auf einander folgenden Perioden aber werden (wenn ein Ton von constanter Bestimmtheit gehört wird) von diesem veränderlichen Inhalte unter einander gleichmässig und stetig erfüllt sein. Und diese Gleichmässigkeit des Empfindens

---

[107]) Man vergleiche die Stetigkeit der Farben des Regenbogens trotz der Fraunhofer'schen Linien, oder die Stetigkeit einer farbigen Fläche trotz der Discontinuität der nervösen Elemente der Netzhaut.

[108]) Es liegt nahe, an ein elementarstes Hin-und-Her des Gefühlslebens zu denken (s. o. 91. Anm. und d. Text zur 92. Anm.), an eine gewisse Erregung und Unruhe desselben, die um so grösser wird, je mehr die Anzahl der präsensitiven Perioden in der Secunde zunimmt. Vgl. Wundt, a. a. O. S. 471, u. („Tiefe Töne scheinen uns dem Ernst und der Würde, hohe Töne der Heiterkeit und dem Scherz einen Ausdruck zu geben“ etc.; „deutlicher als unser tief und hoch enthalten die . . Benennungen βαρύ, grave und ὀξύ, acutum die Hinweisung auf diese Bedeutung der Töne“).

[109]) Vgl. o. 91. Anm. und d. Text vor u. nach d. 87. Anm. Wie die objektive Schwingung, so wird auch P nicht ersetzt werden können durch zwei oder mehrere unter einander schlechthin gleichartige Vorgänge.

[110]) Diese Veränderlichkeit wird natürlich durchweg (in jedem Zeitpunkte von P) für jeden Ton und für jede Intensität eine gesetzmässig bestimmte sein: wie die objektive Schwingung $x = a \sin \alpha t$ von diesem Gesetze für jeden Werth von t d. i. in jeder Lage des schwingenden Theilchens beherrscht ist, so wird auch die bestimmte Qualität und Intensität eines Tones in jedem Zeitpunkte von P d. i. in jeder Lage des Präsensitiven und des zugehörigen Empfindens irgendwie zur Geltung kommen müssen.

ist es, was den Inhalt der auf einander folgenden Perioden (für das bewusste Denken) zu Einer qualitativ und intensiv durchweg gleichartigen, zu Einer „stetigen“ Tonempfindung zusammenfliessen lässt.

Der bestimmte Inhalt und die bestimmte Art der sensitiven wie präsensitiven Veränderung innerhalb jeder einzelnen dieser Perioden wird von Werth sein für das ursprüngliche und auch noch für das spätere Unterscheiden der Schallempfindungen von anderen Empfindungen, und die Gleichheit und innere Gleichartigkeit dieser Perioden unter einander giebt den Unterschied der Ton- von der Geräuschempfindung. Für die Unterscheidung der Tonempfindungen von einander aber ist die sensitive und präsensitive Oscillation innerhalb jeder einzelnen Periode nur insofern von Werth, als sie durch ihr Auf-und-ab überhaupt Unterschiede in die „stetige“ Tonempfindung bringt, sodass man, ein solches Auf-und-ab als Einen Akt, als Eine Oscillation fassend, sagen kann: zu n objektiven Schwingungen in der Secunde gehören n sensitive und n präsensitive Oscillationen innerhalb derselben Zeit[111]). Erst die Anzahl dieser Oscillationen, sowie der Totalwerth der psychischen Erregung innerhalb jeder einzelnen Oscillation ist für die qualitative und intensive Bestimmtheit der Tonempfindungen von Interesse.

Was zunächst die Anzahl dieser psychischen Oscillationen[112]) betrifft, so ist sie nach Obigem für das bewusste Unterscheiden allerdings unerreichbar. Aber wir haben uns nach Allem, was über die logischen Vorgänge beim Empfinden und Wahrnehmen bekannt ist[113]), das unbewusste Unterscheiden als wesentlich schärfer zu denken. Auch ist zu beachten, dass man beim Messen oder Ver-

---

[111]) S. o. d. Text vor d. 100. und nach d. 106. Anm. Für das Folgende würde es nicht nur nicht hinderlich, sondern gradezu willkommen sein, wenn zu n objektiven Schwingungen blos $n : \nu$ sensitive und präsensitive Oscillationen gehörten. Aber man wird schwerlich leugnen können, wenn jedesmal ν objektive Schwingungen nur Eine psychische Oscillation gäben, so müssten doch wohl auch 20 objektive Schwingungen resp. Schwebungen blos $20 : \nu$ Luftstösse resp. Tonstösse empfinden lassen, was jedoch den Thatsachen widerspricht.

[112]) Das Präsensitive als ein Gefühlszustand vorausgesetzt, werde im Folgenden unter einer psychischen Oscillation verstanden eine sensitive Oscillation zusammen mit ihrer präsensitiven: s. o. 92. Anm. nebst vorherg. u. nachfolg. Texte.

[113]) Man denke u. A. an die feinen Intensitäts-Unterscheidungen, die bei Bewegungs-Impulsen und Bewegungs-Empfindungen vorhanden sein müssen, wenn z. B. die Augenbewegungen und deren Bedeutung für die Wahrnehmung der Aussenwelt verständlich sein sollen. Vgl. auch m. Log. § 17, 4. Anm.

gleichen von Linien mittelst des Augenmasses oder beim Fortschreiten in der Zeit nach constanten Abschnitten (z. B. beim „Takthalten“ in der Musik) nicht etwa die eben noch unterscheidbaren Punkte der betreffenden Linien oder Zeitabschnitte zählt, sondern man fasst diese Punkte oder vielmehr kleinsten Theilchen, sie durchlaufend und überschlagend, zu einer grösseren Einheit zusammen und trägt letztere durch das zu Messende fort. Hierbei begnügt man sich zwar damit, dass die Gesammtheit der kleinsten Theilchen, der gesammte Inhalt des als Einheit fortbewegten Massstabes in allen Lagen desselben so ungefähr als gleich erscheint, aber trotzdem kann in dieser Art der Linien- und Zeitmessung bekanntlich grosse Genauigkeit erreicht werden. Und in entsprechender Weise wird es dem unbewussten Denken möglich sein, bei auf einander folgenden Tönen von gleicher Intensität, mit langsameren (mühelos von einander unterscheidbaren) psychischen Oscillationen beginnend, die Anzahl oder Mengen derselben in gleichen Zeitabschnitten[114]) mit einander zu vergleichen: es wird bei schnelleren Oscillationen eine grössere Menge derselben, sie durchlaufend und überschlagend, zu einer Einheit zusammenfassen können, um in Einheiten letzterer Art andere Mengen von Oscillationen zu zerlegen und so das Quantum oder den Gehalt eines Zeitabschnitts an psychischem Geschehen und psychischer Erregung durch den eines anderen ihm gleichen Abschnitts zu messen.

Gehören also zu den drei nach einander erklingenden[115]) Tönen T_1, T_2, T_3 beziehungsweise n, $2n$, $4n$ objektive Schwingungen in der Secunde, so wird das unbewusste Denken in T_2 die doppelte Menge psychischer Oscillationen von der in T_1, und in T_3 die doppelte Menge von der in T_2 zu erkennen vermögen[116]). Vor Allem aber,

[114]) Natürlich können auch die zu gleichen Anzahlen gehörigen Zeitabschnitte mit einander verglichen werden: beides ist aber im Grunde dasselbe.

[115]) Man denke sie sich (der Einfachheit und Anschaulichkeit wegen) wiederholt in derselben Ordnung nach einander auftretend.

[116]) Die Oscillationsmenge von T_3 direkt mit der von T_1 zu vergleichen und zu sagen, T_3 sei der Oscillationsmenge nach das Vierfache von T_1, hat für das Folgende geringeres Interesse. Dass etwa, wie T_2 (als die zweifache Schwingungszahl von T_1 enthaltend) die erste Oktave von T_1 ist, so T_3 (als der Schwingungszahl nach das Vierfache von T_1) die dritte Oktave von T_1 sein müsse, würde nur heissen können: der Schritt von T_1 zu T_3 müsse das Dreifache sein des Schrittes von T_1 zu T_2 (T_3 müsse von T_1 dreimal so viel abweichen, als T_2 von T_1), der Schritt von T_2 zu T_3 müsse also das Doppelte des Schrittes von T_1 zu T_2 sein: und das würde auch ganz richtig sein, wenn es bei der Abmessung dieser Schritte additiv zuginge, wenn es nicht auf

und darauf kommt es hier allein an: es wird ihm wenigstens die Verschiedenheit und das gegenseitige Verhältniss der psychischen (Schwingungszahlen oder) Oscillations-Mengen aufzufinden, (nach dem oben über die Constatirbarkeit des Grössen-Verhältnisses von Linien Gesagten) bei T_2 und T_3 eben so leicht sein, als bei T_1 und T_2. Und kommen noch die Töne T_4, T_5, T_6 etc. mit den Schwingungszahlen $8n$, $16n$, $32n$ etc. hinzu, so verhält sich den psychischen Oscillationsmengen nach durchweg

$$T_1 : T_2 = T_2 : T_3 = T_3 : T_4 = T_4 : T_5 = T_5 : T_6 = \ldots\ldots = 1 : 2,$$

es ist also in diesem Falle das Verhältniss der Oscillationsmengen von je zwei auf einander folgenden Tönen durchweg gleich leicht constatirbar. Daher sind auch diese Töne selbst, d. i. je zwei auf einander folgende von ihnen, durchweg gleich leicht unterscheidbar, also auch gleicherweise verschieden[117]: das Fortgehen von T_1 zu T_2, von T_2 zu T_3, von T_3 zu T_4 etc. erscheint nothwendig als ein Fortschreiten in gleichen Schritten (in Oktaven). — Oder entsprechen den Tönen T_1, T_2, T_3, T_4 etc. die Schwingungszahlen $8n$, $12n$, $18n$, $27n$ etc., so verhalten sich die psychischen Oscillationsmengen von je zwei benachbarten Tönen wie $2:3$, je zwei benachbarte Töne sind also unter einander gleich leicht unterscheidbar und gleicherweise verschieden: auch hier

---

den Grad der Constatirbarkeit des Verhältnisses der betreffenden Oscillationsmengen ankäme. Kommt es aber bei der Unterscheidung der Tonempfindungen auf diesen Grad an, so kann der Schritt von T_2 zu T_3 nur als gleich angesehen werden mit dem Schritte von T_1 zu T_2.

[117]) Es ist selbstverständlich, dass sich Qualitäten als solche nicht durch Quantitatives ersetzen lassen. Aber das ursprüngliche Setzen unserer Sinnesqualitäten steht unzweifelhaft unter dem Einflusse der unterscheidenden Denkthätigkeit (s. o. 90. 91. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte), und dieses Unterscheiden hat bei den Tonempfindungen an der Verschiedenheit der den Schwingungszahlen genau entsprechenden psychischen Oscillationsmengen einen vorzüglich sicheren Anhalt: und das hat zur Folge, dass die objektive Seite, der Vorstellungs-Inhalt der Tonempfindungen zu einer sicher geordneten und mathematisch bestimmten Reihe von exakt unterschiedenen Qualitäten ausgebildet ist. — Vgl. auch Wundt, a. a. O. S. 395 („Wir sind im Stande sehr genau und ohne viele Vorbereitung die Intervalle der Tonhöhe wiederzuerkennen, während grosse Übung nöthig ist, um die absolute Tonhöhe zu bestimmen"; es prägt sich „die Gleichheit oder der Unterschied zweier Tonintervalle . . . . . unmittelbar in der Empfindung . . aus . . . . Hieraus ist zu schliessen, dass wir nur die Verhältnisse der Schwingungszahlen . . . unmittelbar empfinden" etc.).

müssen die Schritte von T_1 zu T_2 und von T_2 zu T_3 und von T_3 zu T_4 etc. als durchweg gleich erscheinen (als ein Fortschreiten in Quinten). — Und so lässt sich überhaupt Alles, was oben von den Graden der Leichtigkeit, das Grössenverhältniss von Linien zu erkennen, gesagt wurde, übertragen auf die Constatirbarkeit des Verhältnisses psychischer Oscillationsmengen und damit zugleich auf die Unterscheidbarkeit der zu diesen Mengen gehörigen Tonqualitäten [117]) oder Tonhöhen. Und hieraus ergiebt sich denn das allgemeine Gesetz, dass zu gleichen Verhältnissen der objektiven Schwingungszahlen gleiche Unterschiede der Tonhöhe gehören.

Dieses Gesetz lässt sich folgendermassen graphisch darstellen und als Gleichung einer Curve aussprechen. Auf einer horizontalen Geraden AB trage man vom Punkte A aus, nach gleichen Intervallen d fortschreitend, die Tonhöhen h ab: die Schwelle der Tonempfindung heisse h_0, und das Fortschreiten durch n gleiche Tonintervalle d ergebe die Tonhöhe h_n, es sei also

$$h_0 = o,\ h_1 = d,\ h_2 = 2d,\ h_3 = 3d,\ h_4 = 4d,\ \ldots\ldots\ h_n = nd.$$

Ferner errichte man in den diesen Tonhöhen entsprechenden Punkten auf AB Senkrechte, deren Längen die Schwingungszahlen z der betreffenden Tonhöhen darstellen. Die zur Tonhöhe h_n gehörige Senkrechte heisse z_n; zur Tonschwelle h_0 gehöre die Senkrechte $z_0 = a$ und zu h_1 die Senkrechte $z_1 = c$. Nach obigem Gesetze ist dann

$$\frac{z_1}{z_0} = \frac{z_2}{z_1} = \frac{z_3}{z_2} = \frac{z_4}{z_3} = \frac{z_5}{z_4} = \ldots\ldots \frac{z_n}{z_{n-1}}.$$

Aus diesen Gleichungen lassen sich z_2, z_3, z_4, ... z_n berechnen als Funktionen von z_0, und z_1, und man erhält dadurch folgende gesetzmässig geordnete Reihe:

$$z_0 = a = a\left(\frac{c}{a}\right)^0,\ z_1 = c = a\left(\frac{c}{a}\right)^1,\ z_2 = \frac{z_1^2}{z_0} = a\left(\frac{c}{a}\right)^2,$$

$$z_3 = \frac{z_2^2}{z_1} = a\left(\frac{c}{a}\right)^3,\ z_4 = \frac{z_3^2}{z_2} = a\left(\frac{c}{a}\right)^4,\ z_5 = \frac{z_4^2}{z_3} = a\left(\frac{c}{a}\right)^5,\ \ldots$$

$$z_n = a\left(\frac{c}{a}\right)^n.$$

Setzt man in letzterer Gleichung $n = h_n : d$, so ist sie die Gleichung der Curve, der sich die durch geradlinige Verbindung der oberen Endpunkte der Senkrechten z_0, z_1 etc. entstehende Linie bei kleiner

und kleiner werdendem d mehr und mehr annähert. Diese Gleichung lässt sich leicht in eine andere Form bringen. Schreibt man statt der zusammengehörigen Veränderlichen h_n und z_n kürzer h und z und nimmt von beiden Seiten den Logarithmus, so kommt

$$\log\left(\frac{z}{a}\right)=\frac{h}{d}\log\left(\frac{c}{a}\right),\ \frac{h}{d}=\log\left(\frac{z}{a}\right):\log\left(\frac{c}{a}\right),\ h=k\log\left(\frac{z}{a}\right).$$

Bezeichnen z. B. h_1 und h_2 irgend zwei Tonhöhen und z_1 und z_2 die entsprechenden Schwingungszahlen, so erhalten wir aus dieser Gleichung obiges Gesetz wieder: denn es ist

$$h_1=k\log\left(\frac{z_1}{a}\right),\ h_2=k\log\left(\frac{z_2}{a}\right),\ h_2-h_1=k\log\left(\frac{z_2}{z_1}\right).$$

Das Aufsteigen von tieferen Tönen zu höheren scheint in der Empfindung etwas von dem an sich zu haben, was dem Wachsen der Empfindungs-Intensität charakteristisch ist[108]). Aber trotzdem muss, da sich Änderungen der Tonhöhe und Intensitäts-Änderungen des Tones von einander doch unterscheiden lassen, die den letzteren entsprechende psychische (d. i. sensitive und präsensitive) Erregung[112]) von Anderer Art sein, als bei den ersteren: es wird, wenn nach einander Töne von gleicher Höhe, aber verschiedener Intensität gehört werden, der Unterschied nicht im langsameren oder schnelleren Tempo des psychischen Auf-und-ab, sondern in der Stärke und Weite dieses Auf-und-ab liegen, in der kleineren oder grösseren Abweichung von der psychischen Gleichgewichtslage, in der leichteren oder tiefer gehenden Erregung. Je tiefer diese Erregung geht, um so grösser ist ihr Totalwerth, ihre Intensität innerhalb einer jeden psychischen Oscillation.

Um ein objektives Mass für die Intensität der irgend einem Sinnesreiz entsprechenden psychischen Erregung zu haben, setzen wir voraus, dass sie proportional ist der Intensität des zugehörigen Nervenprocesses, und dass letztere (innerhalb gewisser, durch den Bau des Organismus bedingter Grenzen)[118]) ebenfalls proportional ist der Intensität des Reizes (z. B. der objektiven Schwingung). Es

---

[118]) Auch ist hier zu beachten, dass bei allen Sinnen innerhalb bestimmter Grenzen ein Reiz „auf einen durch vorangegangene Erregung ermüdeten Nerven“ schwächer wirkt, als auf den nicht ermüdeten (s. Wundt, a. a. O. S. 434 f.): aber man wird sich auf solche Reizungen beschränken können, die den Nerven in möglichst constantem Grade der Ermüdung treffen und obige Voraussetzung der Proportionalität erlauben.

ist dann, wenn J die Intensität der psychischen Erregung, R die Intensität des objektiven Reizes und c eine Constante bezeichnet, $J = c \cdot R$, sodass zu der doppelten Reizstärke auch die doppelte Stärke der psychischen Erregung gehört. — Doch wie darf man ein Intensives das Vielfache eines anderen nennen? Ein Intensives kann einem anderen Intensiven gleich sein, es kann auch stärker oder schwächer sein: dass ein anderes aber irgend wie vielmal in ihm abgetragen werden könne (wie ich ein Extensives, eine Linie in einer anderen abtragen kann), hat doch keinen Sinn! — Indess, wenn die Seelensubstanz S durch unbewusstes Denken (das zwar schärfer, als das bewusste, aber doch nicht unendlich scharf sein wird) bei stetig anwachsender Intensität des Reizes und der psychischen Erregung in letzterer zwei Intensitäten J und J' eben noch zu unterscheiden vermag, so liegen trotzdem doch realiter, an sich (d. i. für einen unendlich scharfen Verstand U, wenn er in die psychische Erregung von S hineinsähe) zwischen J und J' noch unendlich viele Intensitäten J_1, J_2, J_3 etc. Daher werden wir z. B. sagen dürfen: J_2 ist von J verschiedener, als J_1, und in noch höherem Grade ist J_3 von J verschiedener, als J_1 etc. Und auch S selbst muss, wenn ihm die immer stärker werdenden Intensitäten J, J', J'', J''' etc. eben noch unterscheidbar sind, anerkennen, dass J'' von J verschiedener ist, als J', und J''' noch verschiedener etc. Und diese Grade der Verschiedenheit sind soweit entfernt, blos auf abtrennbare Unterschiede extensiver Grössen anwendbar zu sein, dass sie sogar im Qualitativen, z. B. beim Aufsteigen von tieferen zu höheren Tönen, oder beim Fortschreiten im Spectrum, ihre Geltung haben. Auch lässt sich ja dem Intensiven ein quantitatives Moment (wenn auch ohne die Anschaulichkeit des Extensiven), eben das Stärker-und-schwächer, nicht absprechen. Giebt es aber Grade des Stärker-seins oder der Verschiedenheit Intensiver von einander, so werden wir doch auch von gleichen Graden dieser Verschiedenheit sprechen dürfen (wenn wir auch werden zugeben müssen, dass diese Gleichheit für keinen endlichen Verstand, sondern nur für U constatirbar ist). Und dann wird es auch erlaubt sein zu fragen, ob z. B. die Verschiedenheit des J' von J und die des J'' von J' und die des J''' von J'', die für S gleicherweise eben-merklich sind, auch realiter, an sich (für U) durchweg von gleichem Grade seien, oder nicht: ob demzufolge die Verschiedenheit des J'' oder J''' von J als der doppelte oder dreifache Grad, oder kürzer als das Doppelte oder

Dreifache der Verschiedenheit des J' von J bezeichnet werden dürfe, oder nicht. — Oder, im stetigen Wachsen einer gegebenen psychischen Erregung E vom Zeitpunkte t_0 an seien die Punkte t_1, t_2, t_3 etc. so gewählt, dass zwischen je zwei auf einander folgenden Punkten stets der gleiche Zeitabschnitt τ liegt. Am Ende eines jeden τ ist die Erregung stärker, als am Anfange desselben, und dieses Stärker- oder Verschiedensein entsteht während eines τ nach einer ganz bestimmten Gesetzmässigkeit: denn es wäre doch denkbar, dass die Intensität des gegebenen E z. B. im Momente $t_3 + \frac{1}{2}\tau$ stärker oder schwächer sei, als sie in Wirklichkeit ist[119]). Träfe es sich nun, dass bei unserem E die Gesetzmässigkeit, nach der die Verschiedenheit der Intensität am Ende eines τ von der an seinem Anfange allmählich auftritt, für alle τ genau dieselbe wäre[120]) und auch bliebe, wie klein und zahlreich die τ auch gewählt würden, so dürften wir das Wachsen des E ein gleichmässiges nennen. Wir dürften dann auch, wenn $J_0 = 0$, J_1, J_2, J_3 etc. die Intensitäten in den Zeitpunkten t_0, t_1, t_2, t_3 etc. sind, das Stärkersein oder die Verschiedenheit des J_1 von J_0 und die des J_2 von J_1 und die des J_3 von J_2 etc. als durchweg (von gleichem Grade, oder kürzer als) gleich bezeichnen und die Verschiedenheit des J_2 oder J_3 von J_0 das Doppelte oder Dreifache der Verschiedenheit des J_1 von J_0 nennen[121]). Und solch ein gleichmässiges Wachsen dürfen wir dann

---

[119]) Von einer derartigen Gesetzmässigkeit kann man selbst bei rein qualitativen Verschiedenheiten sprechen. Sind oben z. B. für t_2 und t_3 die Intensitäten J_2 und J_3 gegeben, so ist die Gesetzmässigkeit, nach der die zwischen J_2 und J_3 liegenden unendlich vielen Grade der Verschiedenheit auf die Zeitpunkte von τ vertheilt sind, durchaus vergleichbar etwa der Gesetzmässigkeit der Vertheilung der Regenbogenfarben auf die Punkte einer den Regenbogen senkrecht schneidenden Linie: denn würde z. B. das Grün mehr nach dem rothen, oder mehr nach dem violetten Rande verschoben gedacht, und die dem Grün benachbarten Farben entsprechend, so würden ganz andere Gesetzmässigkeiten der Farbenvertheilung zum Vorschein kommen.

[120]) Sodass diese Gesetzmässigkeit gleichsam eine Funktion des immer wieder von Null an wachsenden τ wäre, aber nicht von t_1, t_2, t_3 etc., von letzteren Grössen vielmehr unabhängig wäre.

[121]) Statt von einer durchweg gleichen Gesetzmässigkeit des Wachsens eines Intensiven kann man auch von constanter Geschwindigkeit dieses Wachsens sprechen. Aber all' diese Wendungen (gleiche Grade des Stärker- oder Verschiedenseins, oder constante Gesetzmässigkeit oder Geschwindigkeit des Wachsens) kommen im Grunde doch darauf hinaus, dass (wie durch das Extensive, s. o. § 4, 65. ff. Anm. nebst zugehör. Texte, so

als Massstab, als Scala zu Grunde legen, um daran im Begriffe alle Intensitäten psychischer Erregung zu messen.

Wird nun etwa derselbe Ton wiederholt gehört aber jedesmal in grösserer Stärke, so wird dabei die Funktion des unbewussten Denkens sein, das allmähliche Anwachsen der Intensität bei jeder der auf einander folgenden Reihen psychischer Oscillationen zu durchlaufen und zu vergleichen. Denn bei der Stetigkeit aller Naturvorgänge werden schon die objektiven Schwingungen nur allmählich (wenn auch binnen sehr kurzer Zeit) bis zu der Intensität R_1, oder R_2, oder R_3 etc. anwachsen können, und dasselbe wird von den zugehörigen Nervenprocessen gelten: es werden also auch die entsprechenden psychischen Erregungs-Intensitäten J_1, J_2, J_3 etc. jede nur allmählich zu dieser Stärke kommen können, indem die auf einander folgenden psychischen Oscillationen, die z. B. dem bis R_1 anwachsenden Reize entsprechen, an intensiver Erregung stärker und stärker werden, bis sie die Intensität J_1 erreichen[122]). Und dasselbe wird (mutatis mutandis) auch bei den übrigen Sinnen gelten. — Auf das Durchlaufen und Vergleichen dieser anwachsenden Intensitäten wird sich zwar, da ihm weder ein Abtragen constanter Längen, noch auch nur ein Unterscheiden gleicher Schritte im Wachsen oder gleicher Grade des Stärker- oder Verschiedenwerdens möglich sein wird, nicht durchweg anwenden lassen, was oben über die Grade

---

auch) durch das Intensive (wenigstens im Begriffe) ein constanter Massstab (aber von anderer Art, als dort) fortgetragen wird.

[122]) Auch mag es dem unbewussten Denken bei sehr tiefen Tönen d. i. bei sehr langsamen psychischen Oscillationen möglich sein zu bemerken, wie bei jeder einzelnen dieser Oscillationen innerhalb derselben Zeit (da es sich um verschiedene Intensitäten desselben Tones handelt) die psychische Erregung zu verschiedenen Stärkegraden sich erhebt. — Ferner wird für das Durchlaufen und Vergleichen anwachsender Intensitäten das Gedächtniss, das hierbei ja überhaupt unentbehrlich ist, in folgender Hinsicht noch einen besonderen Werth haben: selbst wenn zwei Intensitäten J_1 und J_2 plötzlich (ohne allmählich zu entstehen) gegeben wären, so würde sich doch die Menge der aus dem Gedächtniss zwischen $J_0 = 0$ und J_1 einschiebbaren Intensitäten einigermassen vergleichen lassen mit der Menge derjenigen, die zwischen J_0 und J_2 Platz finden könnten. — Überdies aber würde für das Folgende schlimmstenfalls auch die Annahme genügen, dass das unbewusste Denken die Intensitäten J_1 und J_2 (ohne ihr Anwachsen irgendwie durchlaufen zu können) um so leichter von einander zu unterscheiden vermöge, je mehr sie realiter, an sich verschieden sind, und dass es J_1 und J_2 eben so leicht oder schwer unterscheiden könne wie J_2 und J_3, wenn sich $J_1 : J_2$ realiter verhält wie $J_2 : J_3$.

der Leichtigkeit oder Schwierigkeit, das Grössenverhätniss gegebener Linien zu erkennen, gesagt wurde. Aber es wird sich beim Durchlaufen dieser Intensitäten ihr reales Verhältnis zu einander doch wenigstens soweit geltend machen, dass gleiche Verhältnisse auch gleiche Leichtigkeit oder Schwierigkeit, die Verschiedenheit der betreffenden Intensitäten zu erkennen, zur Folge haben. Es wird also für das unbewusste Denken, wenn realiter $J_1 : J_2 = J_2 : J_3$ ist, die Verschiedenheit von J_1 und J_2 eben so leicht oder schwer constatirbar sein, wie die von J_2 und J_3: und daher werden ihm J_1 und J_2 als ebenso von einander verschieden gelten, wie J_2 und J_3. — Und umgekehrt, die Verschiedenheit des J_1 von J_2 und die des J_2 von J_3 werden diesem Denken nur dann gleich leicht oder schwer constatirbar sein, wenn $J_1 : J_2 = J_2 : J_3$ ist. Kommt es z. B. an die Grenze seiner Leistungsfähigkeit, wenn J_2 realiter um den νten Theil von J_1 stärker ist als J_1, sind ihm also J_1 und $J_2 = J_1 + J_1 : \nu$ eben noch unterscheidbar, so wird auch die Verschiedenheit von J_2 und J_3 nur dann noch eben merklich sein, wenn $J_2 : J_3 = J_1 : J_2$, oder wenn

$$J_3 : J_2 = J_2 : J_1 = J_1 \left(1 + \frac{1}{\nu}\right) : J_1 ; \; J_3 = J_2 \left(1 + \frac{1}{\nu}\right)$$

ist, wenn also auch J_3 um den νten Theil von J_2 grösser ist als J_2. Oder allgemein: da von den Intensitäten J_1, J_2, J_3, J_4, J_5 etc. je zwei benachbarte nur dann durchweg gleich leicht oder gleich schwer unterscheidbar sind, wenn sie realiter durchweg in gleichen Verhältnissen stehen, so wird ihre Verschiedenheit auch nur dann noch eben merklich sein, wenn die Beziehungen gelten

$$\frac{J_1}{J_2} = \frac{J_2}{J_3} = \frac{J_3}{J_4} = \frac{J_4}{J_5} = \ldots, \; \frac{J_2}{J_1} = \frac{J_3}{J_2} = \frac{J_4}{J_3} = \frac{J_5}{J_4} = \ldots .$$

Ziehen wir in jeder dieser letzteren Gleichungen auf beiden Seiten 1 ab, so erhalten wir

$$\frac{J_2 - J_1}{J_1} = \frac{J_3 - J_2}{J_2} = \frac{J_4 - J_3}{J_3} = \frac{J_5 - J_4}{J_4} \ldots\ldots = \frac{1}{\nu}.$$

Und wird in diesen Gleichungen nach Obigem überall $J = c\,R$ gesetzt, so ergeben sie

$$\frac{R_2 - R_1}{R_1} = \frac{R_3 - R_2}{R_2} = \frac{R_4 - R_3}{R_3} = \frac{R_5 - R_4}{R_4} = \ldots,$$

d. i. das Weber'sche oder psychophysische Grundgesetz.

Zwar wird, was für das unbewusste Denken eben noch als verschieden erkennbar ist, für das bewusste noch nicht unterscheidbar sein, und was für letzteres eben unterscheidbar ist, dessen Verschiedenheit wird für ersteres schon übermerklich sein. Aber das ist hier unwesentlich. Denn die grössere Schärfe des unbewussten Denkens reducirt sich darauf, dass bei ihm ν einen grösseren Werth hat, als beim bewussten: dieser Werth von ν aber kommt bei der Gleichheit der leichteren oder schwierigeren Unterscheidbarkeit von Intensitäten gar nicht in Betracht, sondern lediglich die Gleichheit der betreffenden Verhältnisse. Und daher werden Intensitäts-Verschiedenheiten, die für das bewusste Unterscheiden gleicherweise eben-merklich sind, für das unbewusste gleich übermerklich sein. — Dieses Gebundensein unseres Unterscheidens an die betreffenden Verhältnisse oder Quotienten hat zur Folge, dass selbst das unbewusste Denken, wie gross auch ν sein möchte, nur relative Genauigkeit zu erreichen vermag, dass z. B. die Verschiedenheit von J_5 und J_4, so sehr sie auch mit der Verschiedenheit von J_2 und J_1 gleicherweise als eben-merklich erscheint, in Wahrheit an sich doch grösser sein muss als die letztere, da der Nenner J_4 grösser ist als der Nenner J_1. Daher würde wohl auch ein gleichmässiges Wachsen der psychischen Erregung dem unbewussten Denken, wenn es ihm gegeben würde, als ungleichmässig erscheinen[123]), und was ihm etwa als gleichmässiges Wachsen erscheint, wird in Wahrheit nur ungleichmässig sein können. — Dann wird man aber doch beim bewussten Unterscheiden ebenfalls nur relative Genauigkeit beanspruchen können! Wird man also sagen dürfen, dass zu constanten Reizverhältnissen constante Unterschiede der betreffenden Empfindungen gehören? Muss es nicht vielmehr heissen: constante Reizverhältnisse erscheinen dem bewussten Denken als constante Unterschiede der zugehörigen Empfindnngen? Indess, bei der psychischen Erregung, als einem realen Zustande der Seelensubstanz, hat es seine unzweifelhafte Berechtigung, dem Erscheinen das An-sich-sein gegen-

---

[123]) S. o. 120. Anm. nebst zugehör. Texte. Nur ein absoluter Verstand, der im Auffassen von Intensitäts-Unterschieden nicht an obige Quotienten gebunden, nicht vom Verhältnisse dieser Unterschiede zur ganzen Stärke der betreffenden Intensitäten (zu den Nennern J_4 etc.) abhängig wäre, sondern diese Unterschiede nach ihren absoluten Werthen, durch Forttragen und Anlegen eines absoluten, von t_1, t_2, t_3 etc. (o. 120. Anm.) unabhängigen Massstabes, zu erkennen vermöchte, wird die Gleichmässigkeit jenes Wachsens constatiren können.

überzustellen. Beim Vorstellungs-Inhalte der Empfindungen dagegen als einem blos ideell Seienden, liegt die Sache doch anders. Zwar ist, da das Setzen dieses Inhaltes (des Empfundenen) ein anderer Akt ist, als das Denken desselben, auch hier zu unterscheiden zwischen dem Empfundenen für sich und dem Empfundenen als Objekt des Denkens. Aber da das Denken und Unterscheiden nach Obigem von wesentlichem Einflusse ist auf das ursprüngliche Setzen des Empfundenen[117]), so wird der unter diesem Einflusse entstandene Empfindungs-Inhalt nach Intensität wie Qualität[116]) im Allgemeinen gleicherweise verschieden sein, wenn er (zusammen mit der entsprechenden psychischen Erregung) dem unterscheidenden (vorzugsweise dem unbewusst unterscheidenden) Denken nach seinen gegenseitigen Beziehungen gleich leicht oder schwer erkennbar ist und deshalb als gleich verschieden gelten muss. Dies wird für das bewusste Unterscheiden allerdings nur innerhalb gewisser Grenzen richtig sein können. Denn da das unbewusste Denken schärfer sein wird, als das bewusste, so werden für ersteres Intensitäts-Unterschiede (der psychischen Erregung, also auch) des Empfundenen vorhanden sein, die zwischen den für das bewusste Denken eben merklichen Unterschieden liegen, sodass Unterschiede, die letzterem als gleich erscheinen, deshalb in Wirklichkeit (d. h. für das bei ihrem Gesetztwerden mitwirkende unbewusste Denken, oder auch für *U*) nicht genau gleich zu sein brauchen. Auch wird, besonders das bewusste Denken von sonstigem Irrthum nicht immer frei sein (es wird z. B. das bewusste Denken eines Subjekts, in Folge von Unaufmerksamkeit oder mangelnder Übung oder Begabung, Unterschiede der Tonhöhe für gleich halten können, die seinem sie mitbedingenden unbewussten Denken als hinreichend ungleich gelten). Aber geringere Schärfe und individuelle oder zeitweilige Mängel, vorzugsweise des bewussten Denkens, sind doch etwas ganz Anderes, als dass das Ansichsein der psychischen Erregung für das an obige Quotienten gebundene Unterscheiden unerreichbar (nach logischer Gesetzmässigkeit unerreichbar) ist. Je vollkommener also das Unterscheiden eines Subjekts ist, um so berechtigter sind wir zu sagen, dass die Intensitäten seiner Empfindungen genau, resp. innerhalb jener Grenzen gleich verschieden sind, wenn sie seinem (unbewussten, resp. bewussten) Unterscheiden als gleich verschieden erscheinen.

Hiernach werden die Empfindungs-Intensitäten einander in Wirklichkeit zwar näher liegen, als ihre eben merklichen Unter-

schiede im bewussten Denken, aber sie werden einander nicht unendlich nahe liegen können, da das sie wesentlich mitbedingende unbewusste Unterscheiden nicht unendlich scharf sein wird. Wie das unbewusste Denken die stetig anwachsende psychische Erregung nur schrittweise (in eben-merklichen Unterschieden) verfolgen kann, so wird auch das von diesem Denken abhängige Empfundene nur schrittweise, also discontinuirlich zu immer höheren Intensitäts-Graden aufsteigen können. — Dann ist es aber doch unzulässig und in sich selbst widersprechend, die eben-merklichen Unterschiede, wie es geschehen ist[124]), als unendlich klein werdend anzusehen und mittelst der Differential- und Integralrechnung die Intensität der Empfindungen als stetige Funktion der objektiven Reiz-Intensität (R) zu bestimmen! — Indess, man mag sich immerhin eine Funktion von R denken der Art, dass die bei stetig wachsendem R discontinuirlich auf einander folgenden Empfindungs-Intensitäten (E) einzelne Werthe dieser Funktion, einzelne Punkte auf der ihr entsprechenden Curve sind. Und um diese Funktion zu finden, darf man jene eben-merklichen Unterschiede hypothetisch als Differentiale ansehen und integriren. Doch lässt sich diese Funktion auch folgendermassen ableiten.

Zur Schwelle der Empfindung (d. i. zur Intensität $E_0 = 0$) gehöre der Reiz R_0, und den in der Empfindung eben merklichen Reiz-Zunahmen $R_1 - R_0$, $R_2 - R_1$, $R_3 - R_2$, $R_4 - R_3$, ... $R_n - R_{n-1}$ mögen die Empfindungs-Intensitäten E_1, E_2, E_3, E_4, ... E_n entsprechen. Nach dem Weber'schen Gesetze ist dann

$$\frac{R_1 - R_0}{R_0} = \frac{R_2 - R_1}{R_1} = \frac{R_3 - R_2}{R_2} = \frac{R_4 - R_3}{R_3} = \dots = \frac{R_n - R_{n-1}}{R_{n-1}},$$

oder, überall -1 weggelassen und R_2, R_3 etc. berechnet und den Logarithmus genommen,

$$\frac{R_1}{R_0} = \frac{R_2}{R_1} = \frac{R_3}{R_2} = \frac{R_4}{R_3} = \dots = \frac{R_n}{R_{n-1}};\ R_0 = R_0\left(\frac{R_1}{R_0}\right)^0,\ R_1 = R_0\left(\frac{R_1}{R_0}\right)^1,$$

$$R_2 = \frac{R_1^2}{R_0} = R_0\left(\frac{R_1}{R_0}\right)^2,\ R_3 = \frac{R_2^2}{R_1} = R_0\left(\frac{R_1}{R_0}\right)^3,\ R_4 = \frac{R_3^2}{R_2} = R_0\left(\frac{R_1}{R_0}\right)^4, \dots$$

$$R_n = R_0\left(\frac{R_1}{R_0}\right)^n;\ \log R_n = \log R_0 + n \log\left(\frac{R_1}{R_0}\right),$$

$$n = (\log R_n - \log R_0) : \log (R_1 : R_0) = K \log R_n + K'.$$

---

124) S. Fechner, Elemente der Psychophysik, II, S. 9. 12. 33. 85. 99. Wundt a. a. O. S. 358 u. A.

Sind R_0 und R_1 bekannt, so lässt sich hieraus n, d. i. die Anzahl der eben-merklichen Intensitäts-Unterschiede der Empfindung berechnen, die dem stetigen Wachsen des Reizes von R_0 bis R_n entsprechen. Auch kann man, da diese Unterschiede (ε), als gleicherweise eben merklich, nach Obigem annähernd gleich sind, $E_n = n \cdot \varepsilon$, also $n = E_n : \varepsilon$ setzen, wodurch man erhält

$$E_n = \varepsilon K \log R_n + \varepsilon K' = k \log R_n + k'.$$

Schreibt man noch E und R statt E_n und R_n und macht R_0 zum Massstabe des Reizes, setzt also $R_0 = 1$, so wird $\log R_0 = 0$, also auch $K' = 0$ und es kommt

$$E = k \log R.$$

Aus dieser Gleichung lässt sich unter Anderem bestimmen, für welche Werthe von R die Empfindungs-Intensität möglichst proportional der Reizstärke wächst. Hat nämlich die Curve $E = k \log R$ ein Stück, das sich der Proportionalität von E und R nähert, so muss es rechts und links von dem Punkte (R_x, E_x) liegen, dessen Tangente durch den Coordinaten-Anfang geht[125], d. h. für den da gilt

$$\frac{E_x}{R_x} = \left(\frac{dE}{dR}\right)_x, \quad \frac{k \log R_x}{R_x} = \frac{k \log e}{R_x}, \quad R_x = e,$$

wo e ($= 2{,}718\ldots$) die Basis der natürlichen Logarithmen bedeutet.

3. Zum Wesens-Unterschiede der Seelensubstanz von materiellen Substanzen.

Ist nach all' dem der Einfluss der Denkthätigkeit auf das Empfinden nicht nur im Allgemeinen, sondern selbst in manchen Einzelheiten erkennbar, so ist damit ein wesentlicher Unterschied zwischen materiellen und Seelensubstanzen gewonnen: während die materielle Substanz alle von Aussen kommenden Anstösse zu Einer Resultante zusammenfliessen lässt, setzt die Seele auf Grund der äusseren Einwirkungen, durch ihre Denkkraft dieselben aus einander haltend, eine Vielheit von Empfindungen[126].

Einen gewissen Berührungspunkt zwischen beiden Arten von Substanzen wird es allerdings geben müssen. Denn wie den Empfin-

[125]) Auf etwas andere Weise findet Fechner diesen Punkt: s. a. a. O. S. 49.
[126]) S. o. d. Text vor u. nach d. 88. Anm.

dungen Einwirkungen materieller Substanzen zu Grunde liegen, so erweisst sich umgekehrt die Seele als Ursache der willkürlichen Körperveränderungen: und wie die materiellen Substanzen auf einander bewegend wirken, so bringen sie durch ihre Einwirkungen auch die Seele (wenigstens doch innerlich)[127] in Bewegung, und die Seele andererseits ist für ihren Körper nicht weniger bewegende Kraft, als es die Körper der Welt für einander sind. — Aber einen Berührungspunkt haben materielle und Seelensubstanzen ja schon darin, dass sie beide in der absoluten Substanz ihren gemeinsamen Urgrund haben, und durch diesen Urgrund allein wird auch ihre Wechselwirkung verständlich. Denn wie der Wille eines Menschen, und wäre er noch so energisch, in der umgebenden Körperwelt unmittelbar als blosser Wille Nichts zu ändern vermag, er bringe denn zuvor in seinem eigenen Körper Veränderungen und Bewegungen hervor, die nach unwandelbaren Naturgesetzen die gewünschten Veränderungen fremder Körper zur Folge haben: so wird auch die Seelensubstanz nur dadurch auf die in Wechselwirkung mit ihr stehenden materiellen Substanzen zu wirken vermögen, dass sie in sich selbst zuvor Zustände, Zustände ihres eigenen substantiellen Seins hervorruft, denen nach ewigen Gesetzen, auf Bahnen, die nur durch die Eine über alle endlichen Substanzen übergreifende absolute Substanz hindurchgehen können, die betreffenden Veränderungen in den materiellen Substanzen folgen. Und wie hiernach die Seelensubstanz, blos als endliche Substanz für sich genommen, nicht aus sich heraus kann, um in den Körpersubstanzen unmittelbar zu wirken, sondern ihre nach Aussen wirkende Kraft (wie überhaupt ja schon ihr Dasein) nur in und durch Gott hat, so ist es entsprechend mit der Wechselwirkung der Körpersubstanzen unter einander (vgl. o. § 10, C und u. § 25). — Auch nimmt die mit der Abhängigkeit von der absoluten Substanz nothwendig gegebene Vertiefung durch den Kraftbegriff den materiellen Substanzen einigermassen das Fremdartige, was sie der Seelensubstanz gegenüber an sich haben. Denn die massive Raumerfüllung, kurz die Materialität in der grob-sinnlichen Bedeutung der gewöhnlichen Körpervorstellung ist nach Einführung des Kraft-

[127]) Ob die Seelensubstanz auch in räumliche Bewegung versetzt werden, ob sie Geschwindigkeit besitzen könne, möge hier auf sich beruhen: s. u. § 25, 9. Anm.

begriffs zum Mindesten doch überflüssig[128]). Auch die materiellen Substanzen besitzen so ein intensives (kein extensives) Sein: im Unbedingten auf einander bezogen, wirken sie durch ihre Kräfte, da diese zu ihrem eigensten Wesen gehören, (nicht äusserlich drückend und schiebend und stossend auf einander, sondern) von Innen aus auf das Innere[128]); auch ihre Bewegungen sind nur die äussere Entfaltung ihres inneren Geschehens, ihrer Geschwindigkeiten als intensiver Zustände; nur durch ihr Inneres also kommen sie im letzten Grunde sogar für die Naturerklärung in Betracht. Und daher würde die Annahme nicht als zu gewagt und absurd erscheinen, dass die präcelerativen[128]) und die präsensitiven Vorgänge, wenn nicht identisch, so doch nahe verwandt sein möchten, dass beide etwa als Gefühlszustände[92]) primitivster Art zu fassen seien. Denn es liesse sich wohl denken, dass die Geschwindigkeit, als ein innerer Zustand, als Tendenz zur Veränderung des (äusseren wie dynamischen) Verhältnisses zu anderen Substanzen, hervorgehe aus einem Gefühlszustande, dem ja das Angenehm- oder Unangenehmsein und damit implicite schon ein Anerkennen oder Zurückweisen, also ein gewisses Streben charakteristisch ist. Und wie hiernach die Geschwindigkeit mit dem im Gefühl enthaltenen Momente des Wissens verträglich wäre, so würde selbst die Undurchdringlichkeit, da sie in Wahrheit auf abstossende Kraft[128]), gleichsam auf eine zum innersten Wesen der Substanz gehörige Energie, das eigene Selbst zu behaupten[129]), hinauskommt, kein Hinderniss sein, den materiellen Substanzen ein elementarstes Seelenleben zuzugestehen[130]).

Aber trotzdem müsste selbst dieser erste Anfang psychischen Seins und Geschehens bei materiellen Substanzen doch wohl etwas anderer Art sein, als bei den eigentlichen (aus der Erfahrung allein bekannten) Seelensubstanzen. Denn bei ersteren gehen aus den präcelerativen Vorgängen blos Geschwindigkeiten hervor, bei letzteren dagegen hat das präsensitive Geschehen Empfindungen

---

[128]) S. o. § 10, 82. 83. Anm. nebst zugehör. Texte. Zum Folgenden vgl. § 10, d. Text zur 85. Anm.

[129]) Denn Selbstsein, Selbständigkeit war vom Substanzbegriffe unabtrennbar: s. o. § 8 ff.

[130]) Ohne den Kraftbegriff aber, blos als massive Raumerfüllung angesehen, würde sich die Undurchdringlichkeit mit den Grundbegriffen des Seelenlebens nicht vertragen: denn dass das Wesen einer Substanz, das in jeder ihrer wesentlichen Bestimmungen ganz zum Ausdruck kommen muss, sowohl in der massiven Raumerfüllung, als im Wissen sich äussere, ist doch wohl sinnlos.

zur Folge, und das allein schon dürfte den Seelensubstanzen einen grossen, ja wunderbaren Vorzug sichern. Zwar ist den materiellen Substanzen eine unendliche Mannigfaltigkeit von Richtungen [131]) und von Intensitäten ihrer Kraftbethätigung und ihrer Geschwindigkeit möglich: aber darin zeigt sich doch nur die unendliche Veränderlichkeit ihrer Zustände. Die Seelensubstanz dagegen ist im Empfinden thätig als schaffende Kraft (s. o. § 12) von unerschöpflicher Fülle. Zwar wird, im Ganzen genommen, die Anzahl der einfachen Empfindungen, die in scharfer Bestimmtheit einem Menschen möglich sind, endlich sein, also auch die Anzahl ihrer möglichen Combinationen. Aber diese Zahl geht jedenfalls doch weit über die Grenzen der Unterscheidungs- und Fassungskraft unseres bewussten Denkens hinaus. Ja müssen, da dem unterscheidenden Denken (so einflussreich es bei der Entstehung der Empfindungen auch ist) ursprünglich doch schon ein Empfindungs-Inhalt gegeben sein muss [132]), das Setzen dieses uranfänglichen Inhalts aber aus dem Präsensitiven als dessen noth-

---

[131]) Doch wie können Richtungs-Unterschiede für eine einfache, ausdehnungslose Substanz (*A*) etwas zu bedeuten haben (vgl. Lotze, Medic. Psychol. 1852, S. 120, u.), oder gar als Zustände derselben angesehen werden? In *A* selbst können natürlich keine räumlichen Richtungen unterschieden werden und eben so wenig in seiner Beziehung zum umgebenden leeren Raume, da eine solche Beziehung weder für *A* existiren, noch für uns irgend eine reale Bedeutung haben kann. Wohl aber kommen die Substanzen *B*, *C*, *D*, *E* etc. in Betracht, mit denen *A* in Wechselwirkung steht: die Beziehung zu diesen (für uns) im Raume vertheilten Substanzen ergiebt zunächst für uns verschiedene räumliche Richtungen der Wechselwirkung und der Geschwindigkeit des *A*. Aber auch für *A* selbst, für sein qualitativ-intensives Sein und Befinden, vor Allem für seine präcelerativen Zustände (s. o. § 10, *C*), muss es ein Unterschied sein, in welcher Anordnung es von jenen Substanzen umgeben ist. Denn von dieser Anordnung hängt es ab, ob die in der Wechselwirkung mit *B*, *C*, *D*, *E* etc. von *A* ausgehenden und an *A* angreifenden Kräfte sämmtlich in gleichem Sinne wirken (etwa in der Richtung *AB*), oder zum Theil in direkt entgegengesetztem Sinne (in der Richtung *AC*, sodass *BAC* eine Gerade ist), oder in einem ganz neuen Sinne (in einer zu *BAC* senkrechten Richtung *AD*), oder in einem theils mit dem ersteren, theils mit dem letzteren verwandten Sinne (in einer zwischen *AB* und *AD* liegenden Richtung *AE*) etc. Von dieser Anordnung hängt es auch ab, ob die schon vorhandene Geschwindigkeit des *A* von den an ihm angreifenden Kräften gefördert, oder gehemmt, oder zum Theil gefördert, zum Theil gehemmt wird, oder ob sie mehr und mehr abgelenkt wird von ihrer früheren Tendenz (oder Richtung) zu einer ganz neuen etc.

[132]) S. o. 91. 93. Anm. nebst zugehör. Texte. Zum Folgenden vgl. o. § 12, 12. Anm.

wendige Folge hervorgeht, nicht die möglichen Formen dieses naturwüchsigen, uranfänglichen Empfindens der Zahl nach eben so wahrhaft unendlich sein, wie der Formen des präsensitiven Geschehens (als blosser Zustände der Seelensubstanz)[133]) unendlich viele sein können? Zeigt sich die Seele in dieser unendlichen Schaffenskraft, durch die sie zu jeder neuen Combinationsform von Reizen (d. i. zu jedem neuen präsensitiven Zustande) immer wieder einen anderen, in sich unterschiedslosen[134]), also einfachen Empfindungs-Inhalt hervorbringt, nicht sogar erhaben über alles Gebundensein an gewisse Thätigkeitsformen und Anlagen, die in ihrem Wesen begründet, durch ihr Wesen vorherbestimmt wären? Denn dass unendlich viele Anlagen als einzelne Vorbildungen zugleich und neben einander in ihrem Wesen Bestand hätten, wäre doch sinnlos (s. o. § 8 f.). Wäre sie also, weit entfernt, einem Instrumente vergleichbar zu sein, auf dem nur eine endliche Anzahl von Tönen erklingen kann, nicht vielmehr die schöpferische Urheberin sogar von Allem, was in ihr als Anlage zum Empfinden erscheinen könnte, indem es in ihre Macht gegeben wäre, das Empfundene seiner Qualität nach in freier Selbstbestimmung zu setzen und dieses bestimmte Setzen in sich zu befestigen, damit es ihr zum Gesetz werde?

Indess, näher liegend und mit dem ganzen Charakter des Empfindens[132]) verträglicher dürfte es doch sein, wenn wir jenes uranfängliche Empfinden als nothwendige Folge des Präsensitiven festhalten und seinen unendlichen Reichthum an Qualitäten (zwar nicht als ein Zugleichsein einzelner Vorbildungen, aber doch) als ein allgemeines Gesetz zu verstehen suchen. Denn wie aus dem Wesen einer materiellen Substanz, das z. B. das Newton'sche Gravitationsgesetz (als Gesetz ihrer Wechselwirkung mit anderen Substanzen) einschlösse, (je nach dem Abstande dieser Substanzen) unendlich viele Intensitäten der Wechselwirkung hervorgehen können, so wäre wohl auch denkbar, dass für einen absoluten Verstand alle Empfindungen des Menschen als Specialwerthe einer einzigen Funktion

---

[133]) Denn dass das substantielle Sein der Seele, je nach der äusseren Einwirkung, in unendlich vielerlei Zuständen sich befinden kann, ist nicht weniger einleuchtend, als dass z. B. die Geschwindigkeit einer materiellen Substanz nach Richtung oder Intensität unendlich mannigfach bestimmbar ist.

[134]) S. o. 89. Anm. und d. Text nach d. 87. Anm. Auch Reizungen des Tastsinnes können Empfindungs-Qualitäten zur Folge haben, die sich nicht als blosse Summen von Tastempfindungen ansehen lassen, sondern etwas specifisch Neues enthalten: s. Wundt a. a. O. S. 378 f.

des präsensitiven Geschehens gälten, dass für einen solchen Verstand diese Funktion der Möglichkeit nach unendlich viele Qualitäten enthielte, und dass sie zum Wesen der menschlichen Seelensubstanz gehörte. Haben wir oben doch selbst die Tonhöhe als Funktion der objektiven, also auch der psychischen Oscillationszahl kennen gelernt! Auch die Farben des Regenbogens sind realiter unzweifelhaft eine Funktion der Schwingungszahl des Äthers. Warum sollte ein absoluter Verstand durch diese Farbenqualitäten, durch alle Empfindungsqualitäten des Menschen, um sie messend mit einander zu vergleichen, nicht ebenso einen constanten Massstab fortzutragen vermögen[135], wie wir vermöge unseres endlichen Verstandes die Qualitäten der Tonscala mittelst des Massstabes constanter Intervalle vergleichend auf einander beziehen?

Das unter dem Einflusse der unterscheidenden Denkthätigkeit stehende Empfinden dagegen wird, da wir dieser Thätigkeit doch keine unendliche Schärfe werden zutrauen dürfen, im Allgemeinen nur eine endliche Anzahl scharf ausgeprägter Qualitäten hervorbringen können. Aber es dürfte diesen Qualitäten doch leicht noch Etwas von der stetigen Veränderlichkeit des uranfänglichen Empfindens anhaften[136]. Es wird z. B., wenn den drei (im bewussten oder unbewussten Denken) eben noch unterscheidbaren Empfindungsqualitäten E_1, E_2, E_3 die objektiven Reize R_1, R_2, R_3 genau entsprechen, und in einem hinreichend späteren Momente der Reiz R_2 ohne R_1 und R_3, aber in geringer Veränderung nach R_1 oder R_3 zu (ohne deshalb aber letzteren Reizen zu nahe zu kommen) dasselbe Subjekt wieder trifft, auch E_2 an und für sich selbst geneigt sein, als etwas nach E_1 oder E_3 zu verändert zu erscheinen. — Allerdings würde der zum ursprünglichen resp. wieder auftretenden R_2 gehörige präsensitive Zustand Z resp. Z', wenn er als Gefühlszustand sich geltend machen sollte[92], allein schon hinreichen, durch seine Veränderung von Z in Z' den unveränderten Empfindungs-Inhalt E_2 in verschiedener Färbung erscheinen zu lassen. Denn beim Übergange von $E_2 + Z$ zu $E_2 + Z'$ wird das Subjekt (wenn nicht die Art, so doch) wenigstens die Existenz einer Verschiedenheit fühlen können[137]. Aber es ist auch sonst schon unzweifelhaft, dass

---

[135]) Zu diesem Massstabe für Qualitäten vgl. o. 119. Anm. und d. Text in d. Mitte zwischen d. 118. u. 119. Anm.

[136]) Vgl. o. 91. Anm. und d. Text zwischen der 123. u. 124. Anm.

[137]) Es wird sagen können: „mir ist so", als sei eine Verschiedenheit vorhanden. Zum Folgenden s. o. d. Text zwischen d. 94. u. 97. Anm.

der Inhalt, den das vom Unterscheiden mitbedingte Empfinden setzt, nicht schlechthin unveränderlich ist. Er kann ja vielmehr grade durch sein Unterschiedenwerden ein gewisses Schwanken an sich haben, indem (z. B. beim simultanen Contrast) die Qualität des Empfundenen davon abhängt, von welcher anderen Qualität sie unterschieden wird. — Und so dürfte auch noch das vom Unterscheiden abhängige Empfinden zu einer unermesslichen Mannigfaltigkeit von Qualitäten befähigt sein, sodass schon die im Empfinden sich äussernde unerschöpfliche Produktionskraft der Seelensubstanz als ein wesentlicher Unterschied und Vorzug gegenüber den materiellen Substanzen wird gelten müssen.

Oder will man den materiellen Substanzen auch Empfindungen zutrauen? Aber welchen Zweck könnten Empfindungen für sie haben ohne ein Denken, das sie zur Vorstellung einer Erscheinungs-, einer Aussenwelt zu verarbeiten vermöchte?

Oder sollen die materiellen Substanzen auch denken können? Aber warum unterscheiden sie dann nicht ihre Empfindungen ebenso von einander, wie wir in unserem Seelenleben? Denn wenn sie das thäten, so müsste sich dieses Unterscheiden, wie es bei eigentlichen Seelensubstanzen unzweifelhaft der Fall ist, zugleich in ihrem präsensitiven oder, was hier Dasselbe sein würde[138]), in ihrem präcelerativen Geschehen (also in ihrem Gefühls- und Triebleben)[138]) geltend machen, und das Naturgesetz der resultirenden Geschwindigkeit könnte nicht existiren. — Dass nämlich die unterscheidende Denkthätigkeit in unserem Seelenleben nicht nur die Empfindungen aus einander zu halten vermag, sondern auch die zugehörigen präsensitiven Zustände am Zusammenfliessen zu hindern, ja bleibende Unterschiede im Präsensitiven zu errichten im Stande sei, müssen wir, wie schon erörtert wurde[139]), nothwendig annehmen, wenn wir das wirkliche Empfinden des entwickelten Bewusstseins nach seinem Ursprunge und beständigen Verhalten verstehen wollen. Ja, es dürfte der Darwinismus, dessen „Kampf um's Dasein" in Wahrheit doch das Triebleben voraussetzt und so ein psychisches Princip ist, erst dadurch

---

[138]) Denn der unmittelbare Erfolg der äusseren Einwirkung heisst präcelerativ, insofern Geschwindigkeiten, präsensitiv, insofern Empfindungen aus ihm hervorgehen: gingen aber beide aus ihm hervor, so würde er eben präcelerative und präsensitive Grundlage zugleich sein. Vgl. o. d. Text vor d. 129. Anm.

[139]) S. o. d. Text zwischen d. 91. u. 95. Anm. und d. 97. Anm. nebst zugehör. Texte.

Sinn bekommen[140]), dass durch das Unterscheiden nach einander auftretender Empfindungen Unterschiede im Präsensitiven hervorgerufen werden, die dann im zugehörigen Organismus entsprechende Veränderungen und Neubildungen zur Folge haben. Denn entspricht dem objektiven Reize R in einem elementarsten Organismus der physiologische Process P und diesem in der betreffenden Seelensubstanz der präsensitive Zustand Z mit der Empfindung E, und gehören ebenso R_1, P_1, Z_1 und E_1 zusammen, so würden, wenn R und R_1 gleichzeitig auf den Organismus einwirken und in diesem noch keine gesonderten Sinne und Nerven, überhaupt noch keine Vorrichtungen zur getrennten Aufnahme der Reize bestehen, schon P und P_1 zur Einheit zusammenfliessen, also auch Z und Z_1 oder E und E_1 nicht isolirt auftreten können. Treffen aber R und R_1 den Organismus zunächst nach einander, sind also auch P und P_1, Z und Z_1, E und E_1 zeitlich von einander gesondert, so können, wie oben[139]) des Näheren dargelegt wurde, durch das gedächtnissmässige Festgehalten- und Unterschiedenwerden von E und E_1 diese Empfindungen nebst den zugehörigen Z und Z_1 selbst dann noch aus einander gehalten werden, wenn R und R_1 gleichzeitig auftreten. Denn ob die gleichzeitigen Reize schon im Organismus getrennte Processe zur Folge haben, oder nicht, ist für die einfache Seelensubstanz ganz und gar gleichgültig: diese Processe verschmelzen in ihr so wie so zu Einem präsensitiven Zustande, wenn sie sich, durch ihre unterscheidende Denkkraft, nicht selbst zu helfen weiss. Ist aber erst der Unterschied von E nebst Z und E_1 nebst Z_1 im Seelenleben gesichert, so wird er allmählich auch im Organismus zur Geltung kommen müssen, genau so, wie sich auch sonst Zustände des Gefühls- und Trieblebens körperlich zum Ausdruck bringen, wie bestimmte seelische Thätigkeitsformen im Körper ihre Bahnen sich ausbilden und vervollkommnen, wie feste Geistes- und Willensrichtungen sich auch dem Körper gegenüber zur Herrschaft bringen und dauernd in ihm befestigen. Und diese Verkörperung des Seelischen wird sich auf demselben Wege vollziehen, auf dem sonst die Seelensubstanz

---

140) Hinsichtlich der Entwicklung des Farbensinns findet Wundt a. a. O. S. 461 f., man werde „den letzten Grund des Vorgangs . . . in dem Kampf ums Dasein schwerlich sehen können, da eine Farbenunterscheidung schon existiren musste, ehe sie nützlich werden konnte“. Vgl. auch S. 279 ff. und 311 ff. und II, S. 456 ff. („durch die Bewegung, die er herbeiführt, wirkt der Trieb zurück auf die physische Organisation“ etc.; es ist „die physische Entwicklung nicht die Ursache, sondern vielmehr die Wirkung der psychischen Entwicklung“ etc.).

die materiellen Substanzen beeinflusst[141]), nämlich vermittelst ihres eignen substantiellen Seins, ihrer präsensitiven Zustände. Durch Vermittlung dieser Zustände also wird die unterscheidende Denkkraft der Seele in ihrem Organismus allmählich die Processe P und P_1 zu sondern und in getrennte Bahnen zu lenken vermögen und dadurch den Grund legen zur Entwicklung des isolirt leitenden Nervensystems, zur Entstehung verschiedener Sinnesorgane, zur Ausbildung analysirender Vorrichtungen innerhalb der einzelnen Sinne. — Warum also unterscheiden nicht auch die materiellen Substanzen ihre Empfindungen und präcelerativen Zustände von einander und machen so das Gesetz der Resultante, ein Grundgesetz des todten Mechanismus, zu Schanden?

Oder sollen sie zwar die Fähigkeit zum Denken haben, zur Entfaltung dieser Fähigkeit aber erst gelangen können, wenn sie sich in gleich günstiger Lage befinden, wie die Seelensubstanz eines Menschen? — Indess, die materiellen Substanzen des Gehirns sind ja in dieser günstigen Lage! Denn alle Erregungsformen, die in der Seele Empfindungen und Denken zur Folge haben, kommen ihr ja erst vom Gehirn her zu: die Gehirnsubstanzen stehen also in diesen Erregungen mitten darin. Zwar mag in jeder Nervenzelle des Gehirns jeweilig nur eine bestimmte Erregung vorhanden sein: aber es kam oben ja zunächst auf die Unterscheidung der nach einander auftretenden Empfindungen an. Und wäre diese Unterscheidung den Substanzen einer Zelle erst möglich, so würden sie ebenso, wie die Seelensubstanz[139]), auch dafür sorgen können, dass das Nachklingen der vorhergehenden Einwirkung mit der neu ankommenden nicht zu einem resultirenden Zustande zusammenflösse: sie würden auch dafür sorgen können, dass die gleichzeitig aus den verschiedensten Theilen des Gehirns und Nervensystems zusammenkommenden Einwirkungen (denn die Gehirnzellen stehen durch Nervenfasern in zahlreichen und allseitigen Verbindungen mit einander) nicht in Eins verschmölzen. Das jeweilige Vorhandensein nur Einer Erregungsform in einer Zelle würde also grade ein Beweis dafür sein, dass ihre Substanzen nicht zu unterscheiden vermögen. — Beständen aber in einer Zelle verschiedene Erregungsformen neben einander, und zwar durch die unterscheidende Denkkraft ihrer Substanzen, wäre also in den Gehirnsubstanzen ebenso, wie in der Seelensubstanz des Menschen, das Gesetz der Resultante aufgehoben, so wäre das Gehirn in

---

[141]) S. o. d. Text zwischen d. 127. u. 128. Anm.

Wahrheit keine eigentliche Materie mehr, sondern eine Vereinigung von Seelen, und wir hätten für Einen Menschen eine Unzahl von Seelen, ohne einzusehen, wozu.

Nach all' dem werden wir die Kraft und Thätigkeit des Denkens und auch des Empfindens nur den eigentlichen Seelensubstanzen zutrauen dürfen. Nur diesen Substanzen wird mithin auch die Freiheit zukommen können, die dem Denken wesentlich ist. Denn als urtheilend und schliessend stehe ich über den von äusseren Einwirkungen abhängigen Empfindungen, sie selbstthätig verarbeitend zu Zwecken, die ich als denkendes Subjekt selbst mir setze (vgl. u. § 26). Und soweit dieses Denken reicht, soweit reicht auch seine Freiheit: selbst das vom Denken mitbedingte Empfinden lässt diese Freiheit erkennen, indem, was empfunden wird, vielfach abhängt von der Aufmerksamkeit des Subjekts, von seiner Energie, seiner „Kraft des Geistes", von seiner „Herrschaft über die Aufmerksamkeit"[142]). Die materiellen Substanzen dagegen sind und bleiben unfrei und willenlos dem Gesetz der Resultante unterworfen und damit zugleich dem Schicksal, das dieses Gesetz über sie verhängt, dem Eintritt in das Gehirn und Nervensystem und dem Austritt aus ihm, während die Eine Seelensubstanz des Menschen sein ganzes Leben hindurch ihre centrale Stellung und beherrschende Funktion behauptet.

Dieser Satz von der durchgehenden Identität der Seele beruhte (s. o. A) auf dem Wesen des Denkens oder der Kategorienthätigkeit und auf der Thatsache, dass der Mensch das bewusste Seelenleben seines gesammten Daseins mittelst der Erinnerung zu Einem Ganzen verbindet. Durch näheres Eingehen auf diese Thatsache und besonders auf das Wesen der Erinnerung wird sich im Folgenden die Identität der Seelensubstanz vertiefen zum überzeitlichen Ich, und dadurch wird auch ihre Immaterialität in noch hellerem Lichte erscheinen (vgl. u. § 16. 18. 25).

---

[142]) S. o. 94. 90. Anm. Vgl. auch o. 25. Anm. nebst vorhergeh. Texte.

Zweites Buch.

Das Selbstbewusstsein des Menschen.

I. Abschnitt.

Das Ich als Selbstgefühl oder als Identität von Wissen und substanziellem Sein.

§ 14. Die Bedeutung des Ich in Kant's transscendentaler Deduktion der Kategorien.

So werthlos nach Kant's „Paralogismen der reinen Vernunft" das Ich für den Aufbau einer rationalen Psychologie ist (s. o. § 13, B), so wichtig ist es in seiner „Transscendentalen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe", sowohl in der ersten als zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Da sich hier die grundlegende Bedeutung des Ich oder der „transscendentalen Apperception" für die Erkenntnisstheorie in einem Lichte zeigt, wie nie zuvor in der Geschichte der Philosophie, da diese Bedeutung der Punkt ist, von dem aus wir das Wesen des Ich am sichersten werden verstehen können, und da überdiess Kant's transscendentale Deduktion der Kategorien, wie der schwierigste, so auch der wichtigste und werthvollste Abschnitt der Kritik der reinen Vernunft ist, so wollen wir vor Allem etwas näher auf die betreffenden Lehren Kant's eingehen. Vergegenwärtigen wir uns zunächst die Bedeutung des Ich in der Deduktion der ersten Auflage, wo Kant mit seinen Gedanken ringt und sie nicht weniger als viermal[1]) hinter einander darstellt.

---

[1]) Nämlich erstens III, S. 567—576; zweitens S. 576—579, m.; drittens S. 579, m.—584, m.; viertens S. 584, m.—585. Ausserdem aber gehören auch noch S. 98, u. 99. 107—112 hierher.

A. Die transscendentale Apperception in der ersten Auflage der Kritik d. r. V.

Die verschiedenen Wahrnehmungen [oder Empfindungen] werden an sich im Gemüthe zerstreut und einzeln angetroffen. Daher ist eine Verbindung oder Synthesis derselben nöthig, welche sie in den Sinnen selbst nicht haben können. Das „Vermögen der Synthesis“ dieses Mannigfaltigen nennen wir Einbildungskraft und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung nenne ich Apprehension. Denn die Einbildungskraft muss, um das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild zu bringen, „vorher . . die Eindrücke [oder Empfindungen] in ihre Thätigkeit aufnehmen d. i. apprehendiren“. Diese Synthesis der Apprehension muss auch a priori ausgeübt werden, da wir ohne sie „weder Vorstellungen des Raumes noch der Zeit“ würden a priori haben können (III, S. 579 f. 567 f.).

Es ist aber klar, dass kein Bild und kein Zusammenhang der Eindrücke möglich sein würde ohne Reproduktion. Und diese Reproduktion ist nicht nur bei empirischen, sondern auch bei Vorstellungen a priori erforderlich. Denn wenn ich eine Linie in Gedanken ziehen oder die Zeit von einem Mittag zum andern denken oder eine gewisse Zahl mir vorstellen will, so muss ich erstlich das Mannigfaltige jeder dieser Vorstellungen nach einander in Gedanken fassen. Würde ich aber das Vorhergehende (die ersten Theile der Linie, oder der Zeit, oder die nach einander vorgestellten Einheiten) immer wieder aus den Gedanken verlieren und es beim Fortgehen zum Folgenden nicht reproduciren, so würde keine dieser Vorstellungen als ein Ganzes, „ja gar nicht einmal die reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit“ entstehen können. Die Synthesis der Apprehension ist also unzertrennlich verbunden mit der Synthesis der Reproduktion (S. 580. 569; vgl. S. 578, 12 ff.).

Nun wäre aber die Synthesis der Reproduktion zwecklos ohne eine Synthesis der Recognition. Denn „ohne [das dem Vermögen der Apperception zukommende][2]) Bewusstsein, dass das, was wir

[2]) „Der Sinn stellt die Erscheinungen empirisch in der Wahrnehmung [Empfindung] vor, die Einbildungskraft in der Association (und Reproduktion), die Apperception in dem empirischen Bewusstsein der Identität dieser reproductiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Recognition. — Es liegt aber der sämmtlichen Wahrnehmung [Empfindung und empirischen Anschauung] die reine Anschauung, ... der Association die reine Synthesis der Einbildungskraft, und

denken, eben dasselbe sei, was wir einen Augenblick zuvor dachten, würde alle Reproduktion in der Reihe der Vorstellungen vergeblich sein. Denn es wäre eine neue Vorstellung im jetzigen Zustande, die zu dem Actus, wodurch sie nach und nach hat erzeugt werden sollen, gar nicht gehörte . . . . . . Vergesse ich im Zählen, dass die Einheiten, die mir jetzt vor Sinnen schweben, nach und nach zu einander von mir hinzugethan worden sind, so würde ich die Erzeugung der Menge, durch diese successive Hinzuthuung von Einem zu Einem, mithin auch die Zahl nicht erkennen; denn dieser Begriff [der Zahl oder Anzahl der gezählten Dinge] besteht lediglich in dem Bewusstsein dieser Einheit der Synthesis" [d. h. in dem Bewusstsein der Identität der jetzt in der Zahl als dem Resultate des Zählens vorgestellten Einheiten mit denen, die wärend des Zählens nach und nach addirt wurden]. „Dieses [auf die „Einheit der Synthesis" gerichtete, die Recognition ausführende und daher bei und in der dreifachen Synthesis der Apprehension, Reproduktion und Recognition nothwendig identische und] eine Bewusstsein ist es, was das Mannigfaltige, nach und nach Angeschaute und dann auch Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt[3]). Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, sodass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Actus selbst d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen; aber unerachtet dieser Unterschiede muss doch immer ein [auf das betreffende Mannigfaltige gerichtetes] Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind [Recognition und Einheit des Mannigfaltigen, also] Begriffe und mit ihnen Erkenntniss von den Gegenständen ganz unmöglich" (S. 569 f.)[4]).

---

dem empirischen Bewusstsein die reine Apperception d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen a priori zum Grnnde" (577; vgl. 112. 566, u. und o. § 6, 3. 4. Anm. und u. 4. 7. 33. Anm.). Vgl. auch Chr. Wolf, Psych. emp. § 25. 173. 175 f. Leibnitii Opera philos. ed. J. E. Erdmann, p. 715a: „il est bon de faire distinction entre la Perception, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes, et l'Apperception, qui est la Conscience ou la connoissance réflexive de cet état intérieur." Auch Kant's „Bewusstsein" ist oben wohl als Wissen des Wissens gemeint (s. VIII, S. 33, u.). Nur ist er hierin nicht consequent: s. u. 4. Anm.

3) Vgl. S. 569, 37 ff.: das Mannigfaltige der nach und nach erzeugten Vorstellung würde ohne Recognition „kein Ganzes ausmachen, weil es der Einheit ermangelte, die ihm nur das Bewusstsein [die Apperception] verschaffen kann". Vgl. auch u. 4. Anm.

4) Vgl. S. 579, 19 ff.: „Das Erste, was uns gegeben wird, ist die Er-

Aber was versteht man denn, da Erscheinungen blos als sinnliche Vorstellungen, nicht als ausser der Vorstellungskraft vorhandene

---

scheinung, welche, wenn sie mit Bewusstsein verbunden ist, Wahrnehmung heisst"; „ohne das Verhältniss zu einem, wenigstens möglichen Bewusstsein, würde Erscheinung für uns niemals ein Gegenstand der Erkenntniss werden können und also für uns nichts sein" etc. (vgl. S. 579, 10 ff. 115, u.). Nach dem Zusammenhange und dem Gedanken des dieser Definition von „Wahrnehmung" unmittelbar folgenden Passus (s. o. d. Text nach d. 1. Anm.) dürfte es am Nächsten liegen, bei den in ihm vorkommenden „Wahrnehmungen" einfach an das zu denken, was wir Empfindungen nennen, und Entsprechendes gilt o. 2. Anm. und III, S. 580, 6 f. Wir werden also das in unserer Definition enthaltene „Bewusstsein" nicht als Wissen des Wissens, sondern als einfaches Wissen, etwa als dasjenige Wissen oder Denken zu fassen haben, das die „Erscheinung" d. i. das Empfundene (z. B. Roth) als ein Das oder Dieses fixirt, von ihm urtheilt: Das ist etc. — Dem entsprechen auch folgende Stellen. Eine Perception ist eine „Vorstellung mit Bewusstsein" (S. 261; vgl. VIII, S. 65). „Wahrnehmung ist das empirische Bewusstsein, d. i. ein solches, in welchem zugleich Empfindung ist. Erscheinungen, als Gegenstände der Wahrnehmung, sind" etc. (III, S. 159; vgl. S. 175, 10 ff. VII, S. 438. 455. VIII, S. 537, 20 f.). Dem „Erfahrungsurtheil" liegt zum Grunde die „Anschauung, deren ich mir bewusst bin, d. i. Wahrnehmung (perceptio), die blos den Sinnen angehört. Aber zweitens gehört auch dazu das Urtheilen" etc. (IV, S. 49): hier wird dabei, dass ich mir der Anschauung „bewusst" bin, nur an das Fixiren der Anschauung, noch nicht an ein Urtheilen über sie zu denken sein. „Klarheit ist nicht, wie die Logiker sagen, das Bewusstsein einer Vorstellung; denn ein gewisser Grad des Bewusstseins, der aber zur Erinnerung nicht zureicht, muss selbst in manchen dunklen Vorstellungen anzutreffen sein . . . . Sondern eine Vorstellung ist klar, in der das Bewusstsein zum Bewusstsein des Unterschiedes derselben von andern zureicht. Reicht dieses zwar zur Unterscheidung, aber nicht zum Bewusstsein des Unterschiedes zu, so müsste die Vorstellung noch dunkel genannt werden. Also giebt es unendlich viele Grade des Bewusstseins bis zum Verschwinden" (III, S. 282; vgl. IV, S. 55. VII, S. 445 ff. VIII, S. 34. 65 und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, § 8, 23. 69. 70. Anm. § 12, B, 29. 43. Anm. Leibnitii Op. philos. ed. Erdm. p. 233a, u. 706b, m.: „je consens, ... qu'on appelle ames seulement celles, dont la perception est plus distincte et accompagnée de mémoire". Volkmann v. Volkmar, Lehrb. d. Psychol. II, S. 182, u.). In diesen Worten Kant's soll doch wohl einerseits (die „Erinnerung" und) das „Bewusstsein des Unterschiedes" eine Reflexion auf den Akt des Unterscheidens einschliessen, dieser Akt selbst aber ein Akt des einfachen Wissens, dabei jedoch andrerseits eines Wissens sein, das, vom blossen Haben oder Setzen von Empfindungen und Vorstellungen verschieden, diese schon vorhandenen Vorstellungen als Objekt des Fixirens und Unterscheidens und wohl auch des Urtheilens sich gegenüber hat. Denn das mit „Bewusstsein" verbundene Unterscheiden „dunkler Vorstellungen" (z. B. bei den Begriffen von „Recht und Billigkeit") werden wir schwerlich dem „physischen Unterscheiden" von 1762 gleichsetzen

Gegenstände anzusehen sind, unter einem „Gegenstande der Vorstellungen“, unter einem „der Erkenntniss correspondirenden, mithin auch davon unterschiedenen Gegenstande . . ? Es ist leicht einzusehen, dass dieser Gegenstand nur als etwas überhaupt $= x$ müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenübersetzen könnten“. Aber der Gedanke von der Beziehung aller Erkenntniss auf ihren Gegenstand führt etwas von Nothwendigkeit bei sich, da der Gegenstand als Dasjenige gilt, was da fordert, dass unsere Erkenntnisse nicht beliebig, sondern auf gewisse Weise bestimmt seien: denn sollen sie sich auf einen Gegenstand beziehen, so müssen sie auch „nothwendigerweise in Beziehung auf diesen unter einander übereinstimmen d. i. diejenige Einheit haben . . ,

---

dürfen. — Nun ist freilich auch noch das auf schon vorhandene Empfindungen fixirend und urtheilend gerichtete einfache Wissen, an Stelle des „Bewusstseins“ in obige Definition von „Wahrnehmung“ eingesetzt, für den Sinn des Textes o. nach d. 1. Anm. nicht nur entbehrlich, sondern entschieden hinderlich (da wir auch noch den niedrigsten „Grad des Bewusstseins“ vom Vermögen der Apperception werden herleiten müssen, dieses Vermögen aber nach der 2. Anm. vom Vermögen des Sinnes scharf zu unterscheiden sein wird. Daher können die „Wahrnehmungen“, die „in dem Sinne selbst“ noch keine Verbindung haben, nichts Anderes sein als Empfindungen, „Erscheinungen“ oder „Eindrücke“, die uns nach S. 579, u. „die Sinne“ liefern. Auch erläutert ja Kant selbst S. 579, 30 ff. die „an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung“ der Apprehension damit, dass die Einbildungskraft „die Eindrücke . . . . apprehendiren“ muss). Aber trotzdem müssen wir doch wohl, das Haben oder Setzen von Empfindungen aus Kant's „Bewusstsein“ ausschliessend, die verschiedenen „Grade“ desselben erst mit dem Fixiren bereits gesetzter Empfindungen beginnen lassen, um dann durch immer höhere Stufen der Reflexion bis zum Wissen des Wissens fortzuschreiten. — Durch diese verschiedenen „Grade des Bewusstseins“ ist nun oben im Texte der Satz zwischen 3) und 4) zu verstehen. Das zur Einheit des Mannigfaltigen unentbehrliche „Bewusstsein“ braucht nur ein dieses Mannigfaltige fixirendes, unterscheidendes und vergleichendes, wiedererkennendes und verbindendes einfaches Wissen zu sein. (Denn wenn ein Subjekt bei Betrachtung eines ihm neuen Gegenstandes etwa im Momente t eine rothe Stelle an demselben bemerkt, so wird nach t zur „Recognition“ des reproducirten Roth in der That das Urtheil genügen: dieses Roth ist dasselbe, das vorhin schon an dem Gegenstande war, ohne dass dabei der Begriff, die Kategorie des Wissens oder Vorstellens nothwendig gedacht werden müsste). Dann kann es natürlich auch vorkommen, dass zwar unmittelbar mit der „Erzeugung der Vorstellung“ nur jenes einfache Wissen „verknüpft“ ist, mit der „Wirkung“ d. i. der fertigen Vorstellung aber das Wissen des Wissens, sodass die fertige Vorstellung eine bewusste Vorstellung ist. Zu „Begriffe“ vgl. u. 33. Anm.

welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.“ Da wir es nun blos mit unseren „Vorstellungen zu thun haben und jenes *x*, was ihnen correspondirt (der Gegenstand), weil er etwas von unseren Vorstellungen Unterschiedenes sein soll, für uns nichts ist“, so kann die „Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts Anderes sein . ., als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen[5]). Alsdann sagen wir: wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben“ (S. 570 f.; vgl. S. 573, o.).

Des Näheren aber liegt „aller Nothwendigkeit . . jederzeit eine transscendentale Bedingung zum Grunde[6]). Also muss ein transscendentaler Grund der Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung angetroffen werden . . . . Diese ursprüngliche und transscendentale Bedingung ist nun keine andere, als die transscendentale Apperception“, die sehr wohl zu unterscheiden ist von der empirischen Apperception[7]). Letztere ist das Bewusstsein unserer selbst nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung: dieses Bewusstsein ist jederzeit wandelbar, es kann in diesem Flusse innerer Erscheinungen „kein stehendes und bleibendes Selbst“ geben. [Diese empirische Apperception ist es, der oben die Recognition beigelegt werden musste][2]). Dasjenige Bewusstsein seiner selbst dagegen, das [das „empirische Bewusstsein der Identität“ der „reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen“ erst ermöglichen und den „transscendentalen Grund der Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen“ ab-

---

[5]) Vgl. o. 3. Anm. nebst vorhergeh. Texte und u. 18. Anm.

[6]) Vgl. u. 17. 18. Anm. nebst zugehör. Texte.

[7]) „Gewöhnlich der innere Sinn genannt oder die empirische Apperception“ (III, S. 572, o.; vgl. VII, S, 445, u.). Diese Gleichsetzung entspricht dem o. 4. Anm. zu Kant's „Bewusstsein“ Gesagten (vgl. II, S. 68, o.: „das Vermögen des inneren Sinnes, d. i. seine eigenen Vorstellungen zum Objekte seiner Gedanken zu machen“: 1762). Nur dürfte dann o. 2. Anm. bei dem von der Apperception zu unterscheidenden „Sinne“ nicht mit an den „inneren Sinn“ gedacht werden, während doch III, S. 151, o. in einem entsprechenden Zusammenhange grade der „innere Sinn und die Form desselben . ., die Zeit“ neben der „Einbildungskraft“ und „Apperception“ erscheint (vgl. auch S. 141, u. 142, m. 126, m. 567 u. a.).

geben soll und deshalb][8]) „nothwendig als numerisch identisch vorgestellt werden" muss, kann als ein solches nicht durch empirische Data gedacht werden, sondern muss vor aller Erfahrung vorhergehen: und dieses „reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewusstsein" nenne ich eben die transscendentale Apperception (S. 571 f.; vgl. S. 116, o.). Hierbei ist zu beachten, „dass die blosse Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren collective Einheit sie möglich macht) das transscendentale Bewusstsein sei[9]). Diese Vor-

[8]) S. o. 2. Anm. und d. Text vor d. 3. Anm. Vom „Selbstbewusstsein . . . als einer transscendentalen Vorstellung, ist die numerische Identität unzertrennlich und a priori gewiss, weil nichts in die Erkenntniss kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperception" (S. 575). „Wollen wir . . den innern Grund" der „Verknüpfung der Vorstellungen bis auf denjenigen Punkt verfolgen, in welchem sie alle zusammenlaufen müssen, um darin allererst Einheit der Erkenntniss zu einer möglichen Erfahrung zu bekommen, so müssen wir von der reinen Apperception anfangen . . . . . . Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unserer selbst in Ansehung aller Vorstellungen . . . . bewusst als einer nothwendigen Bedingung [s. u. 55. Anm.] der Möglichkeit aller Vorstellungen (weil diese in mir doch nur dadurch etwas vorstellen, dass sie mit allem Andern zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können). Dies Princip steht a priori fest und kann das transscendentale Princip der Einheit alles Mannigfaltigen unserer Vorstellungen . . . heissen . . . . Alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein; . . . . alles empirische Bewusstsein hat aber [da ich „bei allen Wahrnehmungen sagen" kann, „dass ich mir ihrer bewusst sei", und dies „nur dadurch" möglich ist, „dass ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperception) zähle", s. u. 21. Anm. und d. Text zur 18. 37. Anm.] eine nothwendige Beziehung auf ein transcendentales . . . Bewusstsein, nämlich das Bewusstsein meiner Selbst als die ursprüngliche Apperception" etc. (S. 577 f.). „Das stehende und bleibende Ich (der reinen Apperception) macht das Correlatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es blos möglich ist, sich ihrer bewusst zu werden, und alles Bewusstsein gehört . . zu einer allbefassenden reinen Apperception" (S. 581). Vgl. III, S. 115, u. 274, o. 276, u. 277, u. 285 f. 587, u. 593, u. 595, o. 596, o. (in letzteren Stellen giebt Kant aber der polemischen Tendenz gegen die rationale Psychologie öfter zu viel nach: soll doch S. 590, 25 f. das Ich sogar eine Vorstellung sein, „die nur das Verbum in Ansehung einer Person dirigirt"!). Vgl. auch u. d. Text zur 41. bis 54. Anm.

[9]) Vgl. VII, S. 445, u. („das Ich, als Subjekt des Denkens . . ., welches die reine Apperception bedeutet . . . und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern das eine ganz einfache Vorstellung ist": Anthropologie) und o. § 13, B. Den Charakter des Transscendentalen (vgl. u. d. Text vor d. 16. Anm.) hat die „Vorstellung Ich" natürlich nur durch ihre „Beziehung auf alle anderen" Vorstellungen: vgl. o. 8. Anm. („durchgäng. Ident. uns. selbst in Ansehung all.

stellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein[10]), daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit derselben[11]); sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses beruht nothwendig auf dem Verhältniss zu dieser Apperception als einem Vermögen" (S. 578)[12]). — So auffallend Letzteres auch ist, Kant's Meinung wird sich doch folgendermassen etwa denken lassen. Zur Recognition ist unbedingt erforderlich nur jenes bei allem Wechsel der Vorstellungen „unwandelbare", „numerisch identische" Selbst, das einerseits in und bei sich ist, sich selbst thatsächlich hat und fühlt[13]) und andrerseits die wechselnden Vorstellungen

---

Vorst.") und III, S. 572 („keine Verknüpfung und Einheit . . . ohne diejenige Einheit des Bewusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist" etc.).

[10]) Diese Vorstellung wird klar sein, wenn das Subjekt durch den „innern Sinn" oder das „empirische Bewusstsein" weiss, dass in ihm das „Ich" in Beziehung auf Anderes ist, aber dunkel, wenn es blos thatsächlich etwa das Urtheil fällt: Ich bin nicht dies (sc. Roth), ohne dieses Urtheil zum Objekte des „inneren Sinnes" zu haben: vgl. o. 4. Anm.

[11]) Bei Kant steht: „desselben", sc. des „transscendentalen Bewusstseins", was aber denselben Sinn ergiebt, wie oben: s. m. Schr. Kant's intell. Ansch. etc. S. 67 f. (hinsichtlich des Sprachlichen vgl. auch III, S. 571,1).

[12] Vgl. S. 575,29 ff.: „Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewusstsein" als der „ursprünglichen Apperception". 585, 4 f. Chr. Wolf, Ontol. § 716 („Possibilitas agendi dicitur Potentia simpliciter; subinde cum addito, Potentia activa . . . . Tribuitur nempe enti potentia, quatenus per ea, quae eidem insunt, actio concipitur possibilis"). 722 f. Vernünftige Gedanken von Gott, d. Welt etc., neue Aufl. 1751, § 117 („Es muss aber die Kraft nicht mit einem blossen Vermögen vermenget werden: denn das Vermögen ist nur eine Möglichkeit etwas zu thun . . . . Z. E. Indem ich sitze, habe ich ein Vermögen aufzustehen: denn es ist blos möglich, dass ich aufstehen kann . . . . Durch das Vermögen ist eine Veränderung blos möglich; durch die Kraft wird sie würcklich"). Kiesewetter, Grundriss einer allg. Logik, I. 3. Aufl. 1802, p. (12). 35 („Unter Vermögen verstehen wir den innern Grund der Möglichkeit einer Sache; unter Kraft den innern Grund der Wirklichkeit derselben"). Vgl. auch m. Schr. Kant's intell. Ansch. S. 69 ff. 79 f.

[13]) Vgl. IV. S. 82: „das Ich ist gar kein Begriff, sondern nur Bezeichnung des Gegenstandes des inneren Sinnes, sofern wir es [sc. das Ich] durch kein Prädikat weiter erkennen"; das Ich ist „nichts mehr, als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff und nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung (relatione accidentis) steht" (s. o. § 13, 48. Anm.: das „Ich ist so wenig Anschauung als Begriff" etc. III, S. 276, m.: von der Vorstellung Ich kann man „nicht einmal sagen . ., dass sie ein Begriff sei, sondern ein blosses Bewusstsein, das alle Begriffe begleitet". S. 605, u. V, S. 9, wo das „Gefühl der Lust" definirt wird als „die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens". S. 22, o. m.). VII, S. 437 f.:

thatsächlich zum Objekte seines „empirischen Bewusstseins" hat[14]), aber noch nicht die „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen", noch nicht das Unterschiedensein, den Gegensatz und die Beziehung seiner selbst als des „Ich" zu dem Mannigfaltigen als seinem Objekte wirklich denkt[13]), so sehr auch diese wirkliche „Vorstellung Ich" ihre conditio sine qua non, ihre Möglichkeit in jenem „numerisch identischen" Selbstgefühl hat. Zur „Möglichkeit der logischen Form [d. i. der Einheit des Mannigfaltigen] alles Erkenntnisses" ist also unumgänglich nothwendig, nicht die wirkliche „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen", sondern eigentlich nur das, was diese Vorstellung möglich[12]) macht. — In Wahrheit freilich dürfte, so berechtigt die Unterscheidung zwischen dieser Vorstellung und dem Selbstgefühl unzweifelhaft auch ist, zur Möglichkeit der „Recognition", wenigstens zur Möglichkeit des Begriffs „zuvor"[15]) das blosse Selbstgefühl doch nicht genügen. Denn wenn letzteres dazu auch hinreichen möchte, dass das Subjekt den Empfindungsinhalt (z. B. Roth) als ein ihm Fremdes thatsächlich sich gegenüber setzt (vgl. o. § 12), so dürfte doch das Denken des Begriffs „zuvor" zur Voraussetzung haben, dass sich das Subjekt seinen gegenwärtigen Empfindungen (die ihm selbst jeweilig zugleich, zugegen sind) denkend[15]) als Ich gegenüberstellt (s. u. § 18). Dass das Kind anfangs aber in der dritten Person von sich selbst spricht[13]), ist leicht begreiflich. Das Wort „Karl", das Alle zur Bezeichnung desselben Menschen gebrauchen, ist doch weit leichter zu verstehen, als das Wort „ich", mit dem Jeder immer wieder einen anderen Menschen meint: was Alle „Tisch"

Dadurch dass der Mensch „in seiner Vorstellung das Ich haben kann", ist er „eine Person . . . . . . d. i. ein von Sachen, dergleichen die vernunftlosen Thiere sind . . ., durch Rang und Würde ganz unterschiedenes Wesen; selbst wenn er das Ich noch nicht sprechen kann; weil er es doch in Gedanken hat: wie es alle Sprachen, wenn sie in der ersten Person reden, doch denken müssen, ob sie zwar diese Ichheit nicht durch ein besonderes Wort ausdrücken . . . . Es ist aber merkwürdig, dass das Kind . . . ziemlich spät . . . erst anfängt, durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen, gehen u. s. w.), und dass ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht, durch Ich zu sprechen . . . . . Vorher fühlte es blos sich selbst, jetzt denkt es sich selbst" etc. (Anthropol.). Vgl. auch m. Schr. Kant's intell. Ansch. etc. S. 134 ff.

[14]) Vgl. o. 4. 7. Anm.

[15]) S. o. 4. Anm. *E.* und d. Text nach d. 2. Anm. Vgl. auch o. 13. Anm. (der Mensch hat, „wenn er das Ich noch nicht sprechen kann, . . es doch in Gedanken").

nennen, nennt das Kind auch „Tisch“, und was Alle Karl nennen, nennt es auch Karl. Und selbst nachdem es die Bedeutung des Wortes „ich“ verstanden hat, kann es den Gebrauch dieses Wortes noch unterlassen, da ja bereits mit „Karl“ das Gemeinte hinreichend bezeichnet ist. — Dass aber die transscendentale Apperception, lehrt Kant weiter, „diesen Namen [sc. „transscendental“] verdiene, erhellt schon daraus, dass selbst die reinste objektive Einheit, nämlich die der Begriffe a priori (Raum und Zeit), nur durch Beziehung der [zu denselben gehörigen oder in denselben enthaltenen mannigfaltigen] Anschauungen auf sie möglich ist[16]). Die numerische

---

[16]) Vgl. o. 2. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Text und III, S. 98 f. (Die Synthesis der Einbildungskraft ist „rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist“. Dies ist der Fall mit dem Mannigfaltigen im Raume und in der Zeit: denn obwohl Raum und Zeit zu den „Bedingungen der Receptivität unseres Gemüths“ gehören, so enthalten sie doch „ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori“, das „zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden“ werden muss, um daraus eine Erkenntniss von Gegenständen zu machen etc.). Was oben von einer Linie oder von der „Zeit von einem Mittag zum andern“ gesagt wurde, gilt, der Sache nach, natürlich auch von der Einen allumfassenden Raum- oder Zeitanschauung selbst, da sie ebenfalls ein Mannigfaltiges zu synthetischer Einheit verbindet (vgl. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 293 ff. 309 ff. und u. § 23). Soweit aber geht Kant's Meinung o. zwischen d. 1. u. 2. Anm. wohl noch nicht. Denn so nahe es auch liegt, bei den „reinsten und ersten Grundvorstellungen von Raum und Zeit“ an den Einen Raum und die Eine Zeit selbst zu denken, so zulässig und nothwendig ist es doch, hier darauf hinzuweisen, dass z. B. in Ansehung des Raumes „eine Anschauung a priori . . . allen Begriffen von demselben [z. B. den Begriffen: Linie, Triangel] zum Grunde“ liegt (III, S. 60). Und dass es von der Einen Raum- oder Zeitanschauung zu unterscheidende reine Vorstellungen oder „Begriffe a priori“ von Raum und Zeit giebt, ist zu ersehen III, S. 101 f. („Die Kategorien mit den modis der reinen Sinnlichkeit — verbunden geben eine . . Menge abgeleiteter Begriffe a priori“: „modi der reinen Sinnlichkeit“ sind nach S. 101, 14 f. z. B. „quando, ubi, situs, imgleichen prius, simul“); es liegt implicite auch darin, dass „der reine Begriff, sofern er lediglich im Verstande seinen Ursprung hat (nicht im reinen Bilde der Sinnlichkeit), . . notio“ heisst (S. 261). — Dagegen sind wohl oben im Texte (vor dieser 16. Anm.) „Raum und Zeit“ selbst, dem Wortlaute nach, unter den „Begriffen a priori“ zu verstehen (vgl. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 261, m. und W. W. III, S. 69, u.), oder wenigstens mit zu diesen Begriffen zu rechnen (ausserdem aber die Kategorien und die Verbindungen der Kategorien unter einander oder „mit den modis der reinen Sinnlichkeit“). Und im Texte nach [16]) wird dann bei „Begriffen“ an „Einheit“ des Mannigfaltigen zu denken sein (vgl. III, S. 570, 8 f.: „Das Wort Begriff könnte uns schon von selbst zu dieser Bemerkung Anleitung geben. Denn dieses eine Bewussts.“ etc. o. im Texte vor d. 3. Anm.); die „Mannigfaltigkeit des Raumes

Einheit dieser Apperception liegt also a priori allen Begriffen eben sowohl zum Grunde, als die Mannigfaltigkeit des Raumes und der Zeit den Anschauungen der Sinnlichkeit" (S. 572).

Andererseits aber muss die Reproduction der Vorstellungen „eine Regel haben[17]), nach welcher eine Vorstellung vielmehr mit dieser, als einer andern in der Einbildungskraft in Verbindung tritt." Denn wenn Vorstellungen so, wie sie zusammengerathen, einander ohne Unterschied reproducirten, so würde wiederum kein bestimmter Zusammenhang derselben, sondern blos regellose Haufen von Vorstellungen, mithin gar keine Erkenntniss entspringen. Diese „Reproduktion nach Regeln" hat zum „subjektiven und empirischen Grunde" die „Association der Vorstellungen"[17]). Hätte aber diese Association „nicht auch einen objektiven Grund", der es unmöglich macht, dass Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension, so würde es auch etwas ganz Zufälliges sein, dass sich Erscheinungen in einen Zusammenhang der menschlichen Erkenntnisse schicken[17]). Denn obgleich wir das Vermögen hätten, Wahrnehmungen zu associiren,

---

und der Zeit" aber wird der „blos Mannigfaltiges" gebenden „blossen Form der Anschauung" von 1787 entsprechen (s. u. § 23, d. Text nach d. 5. Anm.).

[17]) Beispiels halber vgl. S. 571 („So dient der Begriff vom Körper . . . . unserer Erkenntniss äusserer Erscheinungen zur Regel . . . . dadurch . ., dass er bei gegebenen Erscheinungen die nothwendige Reproduktion des Mannigfaltigen derselben . . . . vorstellt. So macht" er „bei der Wahrnehmung von Etwas ausser uns die Vorstellung der Ausdehnung und mit ihr die der Undurchdringlichkeit, der Gestalt u. s. w. nothwendig. Aller Nothw. liegt jederz." etc. o. im Texte zur 6. Anm.) und u. 18. 19. Anm. Zum Folgenden vgl. III, S. 581 („Association und durch diese . . d. Reprod. nach Gesetzen"). 568: „Es ist zwar ein blos empirisches Gesetz, nach welchem Vorstellungen, die sich oft gefolgt oder begleitet haben, mit einander [sich] endlich vergesellschaften und dadurch in eine Verknüpfung setzen, nach welcher, auch ohne die Gegenwart des Gegenstandes, eine dieser Vorstellungen einen Übergang des Gemüths zu der andern, nach einer beständigen Regel, hervorbringt. Dieses Gesetz der Reproduktion setzt aber voraus, dass die Erscheinungen selbst wirklich einer solchen Regel unterworfen sind und dass in dem Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine, gewissen Regeln gemässe, Begleitung oder Folge stattfinde . . . . . . Würde der Zinnober bald roth, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein . . . . ., so könnte meine empirische Einbildungskraft nicht einmal Gelegenheit bekommen, bei der Vorstellung der rothen Farbe den schweren Zinnober in die Gedanken zu bekommen . . . . Es muss also etwas sein" etc. u. 18. Anm.

so bliebe es an sich doch ganz zufällig, ob sie auch „associabel" wären. Und wenn sie es nicht wären, so würde zwar eine Menge Wahrnehmungen und viel „empirisches Bewusstsein" möglich sein [denn „alle Vorstellungen haben eine nothwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein"][8]). Aber dieses Bewusstsein gehörte nicht „zu einem Bewusstsein meiner selbst . . [da die Wahrnehmungen, als nicht associabel, nicht zu dem Einen Selbstbewusstsein zusammenstimmen, nicht unter dasselbe zusammengefasst werden könnten], welches aber unmöglich ist. Denn nur dadurch, dass ich alle Wahrnehmungen zu einem Bewusstsein (der ursprünglichen Apperception) zähle [unter der Einen ursprünglichen Apperception zusammenfasse], kann ich bei allen Wahrnehmungen sagen, dass ich mir ihrer bewusst sei [sodass „alles empirische Bewusstsein . . . eine nothwendige Beziehung aut . . . . die ursprüngliche Apperception" hat][8]). Es muss also ein objektiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft a priori einzusehender Grund sein[18]),

---

[18]) Vgl. o. d. Text vor d. 16. Anm. („objektive—a priori"). III, S. 568 f.: „Es muss . . etwas sein, was selbst diese Reproduktion der Erscheinungen [s. o. 17. Anm.] möglich macht, dadurch, dass es der Grund a priori einer nothwendigen synthetischen Einheit derselben ist. Hierauf aber kommt man" durch die Erwägung, dass Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst sind, sondern am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes hinauslaufen [vgl. S. 583, 20], und durch den Umstand, dass „selbst unsere reinsten Anschauungen a priori . . . . . eine solche Verbindung des Mannigfaltigen enthalten, die eine durchgängige Synthesis der Reproduktion möglich macht" [s. o. d. Text vor d. 2. Anm.], sodass „diese Synthesis der Einbildungskraft . . . auf Principien a priori gegründet", eine „reine transscendentale Synthesis" ist, die „selbst der Möglichkeit aller Erfahrung (als welche die Reproducibilität der Erscheinungen nothwendig voraussetzt) zum Grunde liegt". — Dass nicht nur die synthetische Einheit des Mannigfaltigen, sondern auch die Associabilität der Erscheinungen, die ja blos das „Spiel unserer Vorstellungen" sind (s. III, S. 569, o.), a priori bedingt ist, müssen wir zugeben. Dass aber auch die Constanz in der „Begleitung oder Folge" ganz bestimmter Erscheinungen, z. B. die Constanz des Beisammenseins grade von „roth" und „schwer" beim Zinnober (während doch „roth" und „leicht", oder „schwer" und „schwarz" eben so gut associabel wären), kurzweg auf der Natur des Erkenntnissvermögens beruhe, müssen wir leugnen. Damit zwei Empfindungen immer wieder zusammen auftreten, muss nicht nur die Natur des empfindenden Subjekts constant sein (sodass es bei derselben Einwirkung immer wieder dieselbe Empfindung setzt), sondern auch die Einwirkung (d. i. das Ding an sich) muss dieselbe bleiben. — Von dieser Constanz kann aber natürlich bei „unseren reinsten Anschauungen a priori" als solchen keine Rede sein, sondern lediglich von der Associabilität. Vgl. III, S. 571, o. („Gegenstand — Funktion der Synthesis nach einer Regel . . .,

worauf die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit" des Gesetzes beruht, dass alle Erscheinungen an sich associabel und allgemeinen Regeln der Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sind. „Diesen objektiven Grund aller Association der Erscheinungen nenne ich die Affinität derselben[19]). Diesen können wir aber nirgends anders als in dem Grundsatze von der Einheit der [trans-

welche die Reproduktion ... a priori nothwendig und einen Begriff ... möglich macht. So denken wir uns einen Triangel als Gegenstand, indem wir uns der Zusammensetzung von drei geraden Linien nach einer Regel bewusst sind, nach welcher eine solche Anschauung jederzeit dargestellt werden kann. Diese Einheit der Regel bestimmt nun alles Mannigfaltige und schränkt es auf Bedingungen ein, welche die Einheit der Apperception möglich machen" etc. Nur kann diese „Einheit der Apperception" blos die Einheit der „empirischen Apperception" o. bei der 7. Anm., oder die „formale Einheit des Bewusstseins" o. vor der 5. Anm. sein, da Kant von der „transscendentalen Apperception", abgesehen von S. 112, erst S. 572 spricht). Auch war schon die Einheit, die o. nach d. 4. Anm. der Gegenstand erforderte, in Wahrheit Associabilität (nur ist dort diese Associabilität sehr bald, schon bei den Worten: „Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht", abgeschwächt zum einheitlichen Zusammengefasstsein des Mannigfaltigen, zur „synthetischen Einheit" „in dem Mannigfaltigen der Anschauung", die nun erst durch die Associabilität ermöglicht wird: s. III, S. 571, 6 f. die Worte: „Diese ist aber unmöglich" etc. So ist auch S. 569, Z. 13—30 wenigstens keine ausdrückliche Rede mehr von der „Regel" der S. 568, so sehr auch das u. 26. Anm. hierzu Bemerkte zu beachten ist).

[19]) Vgl. S. 575 f.: Worauf beruht das Naturgesetz, dass in der Reihenfolge der Begebenheiten Alles „dermassen unter Regeln" steht, dass niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorhergeht, darauf es jederzeit folgt, und „wie ist selbst diese Association [der Begebenheiten nach Regeln] möglich? Der Grund der Möglichkeit dieser Association des Mannigfaltigen, sofern es [er] im Objekte liegt, heisst die Affinität des Mannigfaltigen ...... Nach meinen Grundsätzen" ist diese „durchgängige Affinität der Erscheinungen" „sehr wohl begreiflich .... Nun heisst aber die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige ... gesetzt werden kann, eine Regel, und wenn es gesetzt werden muss, ein Gesetz. Also stehen alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen [s. u. d. Text zur 32. Anm.] und mithin in einer transscendentalen Affinität, woraus die empirische die blosse Folge ist". Hier ist von einer „transscendentalen Affinität" (die keine andere ist, als die „Affinität" oben im Texte, und in der That so genannt werden darf) wohl nur im Gegensatze zur „empirischen" die Rede. Diese empirische Affinität aber ist wohl die Associabilität der Erscheinungen zu der „empirischen Regel", „dass auf eine Erscheinung gewöhnlichermassen etwas Anderes folge" (s. III, S. 575, 15. 18.). Zur Unterscheidung von „Regel" und „Gesetz" vgl. III, S. 583, 8 ff.: „Regeln, sofern sie objektiv" und nothwendig sind, „heissen Gesetze".

scendentalen] Apperception, in Ansehung aller Erkenntnisse, die mir angehören sollen, antreffen.[20]) Nach diesem müssen durchaus alle Erscheinungen, so ins Gemüth kommen oder apprehendirt werden, dass sie zur Einheit der [transscendentalen] Apperception zusammenstimmen, welches ohne synthetische Einheit in ihrer Verknüpfung, die mithin auch objectiv nothwendig ist, unmöglich sein würde" (S. 580f.)[21]).

Der „reine Begriff" vom transscendentalen Gegenstande aber, „der wirklich bei allen unseren Erkenntnissen immer einerlei $= x$ ist", ist nunmehro „das, was in allen unseren empirischen Begriffen überhaupt Beziehung auf einen Gegenstand, d. i. objektive Realität verschaffen kann." Dieser Begriff vom transscendentalen Gegenstande kann nun blos die Einheit betreffen, die in einem Mannigfaltigen

---

[20]) Vgl. o. 8. Anm. und u. d. Text nach d. 32. Anm.

[21]) Unmittelbar nach den o. nach 16) citirten Worten „D. num. Einheit — Ansch. der Sinnl." fährt Kant fort: „Eben diese transscendentale Einheit der Apperception macht aber aus allen möglichen Erscheinungen . . . einen Zusammenhang aller dieser Vorstellungen nach Gesetzen [die „transsc. Einheit der Apperc." ist die ratio essendi des „Zusammh. . . nach Gesetzen"]. Denn diese Einheit des [transscendentalen] Bewusstseins wäre unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniss des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniss verbindet [die „Identität der Funktion" ist für das „Gemüth" ratio cognoscendi der „Einheit" oder numerischen Identität seiner selbst, und daher ist das oben bereits gesicherte Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Beweis für die „Identität der Funktion", durch die das Mannigfaltige einem „Zusammenhange . . nach Gesetzen" unterworfen wird: vgl. o. d. Text vor d. 18. Anm. und u. B]. Also ist das ursprüngliche und nothwendige Bewusstsein der Identität seiner selbst zugleich ein Bewusstsein einer eben so nothwendigen Einheit der Synthesis aller Erscheinungen . . . nach Regeln . . . .; denn das Gemüth könnte sich unmöglich die Identität seiner selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Vorstellungen und zwar a priori denken, wenn es nicht die Identität seiner Handlung [als ratio cognoscendi] vor Augen hätte" etc. (S. 572 f.) Vgl. auch S. 575, 30 ff. (Da die „numerische Identität . . . dieser ursprünglichen Apperception" nothwendig in die „Synthesis — hineinkommen muss, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen" etc.). 581, 11 ff, („Die objektive Einheit" alles empirischen Bewusstseins in der „ursprünglichen Apperception" ist die „nothwendige Bedingung sogar aller möglichen Wahrnehmung, und die Affinität . . . . ist e. nothw. F." etc. u. im Texte nach d. 25. Anm.). 584 f. (dass alle Erscheinungen „insgesammt in mir, d. i. Bestimmungen meines identischen Selbst sind", drückt „eine durchgängige Einheit derselben in einer und derselben" transscendentalen „Apperception als nothwendig aus". Die „Einheit aller Vorstellungen in Beziehung auf die ursprüngliche Apperception" geht „aller empirischen Erkenntniss vor").

der Erkenntniss angetroffen werden muss[22]), sofern es sich auf einen Gegenstand beziehen soll. Daher wird diese „Beziehung . . . d. i. die objektive Realität unserer empirischen Erkenntniss auf dem transscendentalen Gesetze beruhen, dass alle Erscheinungen . . . . unter Regeln a priori der synthetischen Einheit . . . ., d. i. dass sie ebensowohl in der Erfahrung unter Bedingungen der nothwendigen Einheit der [transscendentalen] Apperception, als in der blossen Anschauung unter den formalen Bedingungen des Raumes und der Zeit stehen müssen“ (S. 573)[22]).

Da es nach Kant nun die Einbildungskraft war, die die vom Sinne gesetzten Empfindungen apprehendirt[23]), so muss das Zusammenstimmen der apprehendirten Empfindungen zur Einheit der transscendentalen Apperception[24]) des Näheren bewirkt sein durch die unter der Einheit dieser Apperception stehende Einbildungskraft[25]). Und so ist die „Affinität aller Erscheinungen . . . eine

---

[22]) Vgl. o. d. Text vor d. 5. und nach d. 16. Anm.

[23]) S. o. d. Text zwischen d. 1. u. 2. Anm.

[24]) Vgl. o. d. Text zwischen der 17. u. 21. Anm.

[25]) Vgl. S. 578, 3 ff.: Es „bezieht sich die transscendentale Einheit der Apperception auf die reine Synthesis der Einbildungskraft als eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntniss. Es kann aber nur die produktive Synthesis der Einbildungskraft a priori stattfinden; denn die reproduktive beruht auf Bedingungen der Erfahrung [s. u. 26. Anm.]. Also ist das Principium der nothwendigen Einheit der reinen (produktiven) Synthesis der Einbildungskraft vor der Apperception der Grund der Möglichkeit aller Erkenntniss, besonders der Erfahrung.“ „Vor der [transscendentalen] Apperception“ insofern, als nach dem dieser Stelle unmittelbar Vorhergehenden die „synthetische Einheit“, von der die „reine Apperception ein Principium . . . an die Hand“ giebt, die „reine Synthesis der Einbildungskraft“ „voraussetzt“, als die „transscendentale Einheit der Apperception“ auf die letztere Synthesis „sich bezieht“. Das Mannigfaltige kann, wird Kant's Meinung sein, vermöge der reinen Apperception, mittelst der Recognition und Reproduktion, nur dann zur Einheit zusammengefasst werden, nachdem es „vorher“ (s. o. d. Text zwischen der 1. u. 2. Anm.), bei der Apprehension, durch die „reine (produktive) Synthesis der Einbildungskraft“ Affinität erhalten hat (vgl. das o. im Text Folgende). Das schliesst aber nicht aus, dass Kant diese Einheit der produktiven Synthesis der Einbildungskraft lediglich als bedingt durch die Einheit der transscendentalen Apperception, nöthigenfalls als eines blossen „Vermögens“ (s. o. d. Text zwischen d. 10. u. 15. Anm. und m. Schr. Kant's intell. Ansch. S. 76 ff.), wird angesehen haben. Vgl. vielmehr o. 8. Anm. („d. innern Grund“ „bis auf denj. Punkt“ etc.) und u. 27. 28. Anm. und o. d. Text zwischen [19]) u. [21]) und III, S. 576, 7 ff. („in dem Radicalvermögen aller unserer Erkenntniss, nämlich der transscendentalen Apperception“).

nothwendige Folge einer Synthesis [und zwar einer produktiven Synthesis][26]) in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist. Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori . . ., und sofern sie [sc. die Einbildungskraft] in Ansehung alles Mannigfaltigen der Erscheinung nichts weiter, als die nothwendige Einheit in der Synthesis" der Erscheinung zur Absicht hat, kann ihre Synthesis a priori die „transscendentale Funktion der Einbildungskraft" genannt werden[27]). Nur vermittelst dieser transscendentalen Funktion also

[26]) S. o. 25. Anm. Wie III, S. 568; o. die Synthesis der Apprehension deshalb „auch a priori . . . ausgeübt" und so „reine Synthesis" genannt wurde, weil wir ohne dieselbe „weder Vorstellungen des Raumes noch der Zeit a priori haben" würden (s. o. d. Text zwischen d. 1. u. 2. Anm.), so erlaubt die Unentbehrlichkeit der Reproduktion zur Vorstellung einer „Linie" oder der „Zeit von einem Mittag zum andern" auch von einer reinen reproduktiven Synthesis der Einbildungskraft zu sprechen, oder davon, dass die reproduktive Synthesis derselben auch „a priori stattfinden" kann, wie denn in der That Kant selbst S. 569, u. die „reproduktive Synthesis der Einbildungskraft zu den transscendentalen Handlungen des Gemüths" rechnet (vgl. u. d. 28. Anm. und d. Text zwischen d. 26. u. 27. Anm.). Daher sind in der 25. Anm. die betreffenden Sätze Kant's nicht ganz correct. Dem entspricht, dass o. 17. 18. Anm. und III, S. 569 der „Grund a priori" für die „Regel", der die „Erscheinungen selbst . . . unterworfen" sind, oder die „Principien a priori" der Associabilität und „Reproducibilität" des Mannigfaltigen in reinen wie empirischen Vorstellungen und die reine Synthesis der Reproduktion, ohne die Raum- und Zeitvorstellungen a priori unmöglich sein würden, mit einander vermengt werden, sodass man nicht nur bei der „reinen transscendentalen Synthesis" in [18]), sondern auch bei dem „transscendentalen Vermögen der Einbildungskraft" auf S. 569 wesentlich mit an den Grund der Associabilität oder Affinität wird zu denken haben (vgl. u. 27. Anm. nebst vorhergeh. und nachfolg. Texte). Die „produktive Einbildungskraft" S. 581, 17 und das „transscendentale Vermögen der Einbildungskraft" S. 569, 29 und die „reine Einbildungskraft als ein Grundvermögen der menschlichen Seele" S. 582, 4 können wir natürlich nur als neue Namen für dieselbe Eine „Einbildungskraft" als Ein „ursprüngliches" Vermögen gelten lassen: vgl. o. 2. Anm. und III, S. 112, u. („drei ursprüngliche Quellen" etc.). 143, 23 ff. 152, 13 f. („Gestalten, welche die produktive Einbildungskraft im Raume überhaupt" verzeichnet etc.). 157, o. u. („successive Synthesis der produktiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten" etc.). 161, m. u. VII, S. 481 („Reine Raumes- und Zeitanschauungen gehören zur" „ursprünglichen Darstellung" des Gegenstandes durch „produktive" Einbildungskraft). 482. 487. 493 u. A.

[27]) Vgl. S. 578, 15 ff.: Die Einheit der „Synthesis des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft" „heisst transscendental, wenn sie in Beziehung auf die ursprüngliche Einheit der Apperception als a priori nothwendig vorgestellt wird. Da diese letztere nun der Möglichkeit aller Erkenntniss zum Grunde liegt, so

wird die „Affinität der Erscheinungen, mit ihr die Association und durch diese endlich die Reproduktion nach Gesetzen, folglich die Erfahrung selbst möglich" (S. 581). So bringen wir denn „vermittelst" der „reinen Einbildungskraft" „das Mannigfaltige der Anschauung einerseits . . mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception andererseits in Verbindung" (S. 582, 6 ff.)[28].

Der Verstand aber ist die „Einheit der [transscendentalen] Apperception in Beziehung auf die Synthesis der Einbildungskraft", und der reine Verstand „eben dieselbe Einheit beziehungsweise auf die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft"[29]. Daher

---

ist die transscendentale Einheit der [produktiven] Synthesis der Einbildungskraft die reine Form aller möglichen Erkenntniss" etc.

[28]) Die „reine Apperception" ist es, „welche zu der reinen Einbildungskraft hinzukommen muss, um ihre Funktion intellektuell zu machen. Denn an sich selbst ist die Synthesis der Einbildungskraft, obgleich a priori ausgeübt, dennoch jederzeit sinnlich, weil sie das Mannigfaltige nur so verbindet, wie es in der Anschauung erscheint, z. B. die Gestalt eines Triangels. Durch das Verhältniss des Mannigfaltigen aber zur Einheit der Apperception werden Begriffe [z. B. der Begriff eines Triangels], welche dem Verstande angehören, aber nur vermittelst der Einbildungskraft in Beziehung auf die sinnliche Anschauung zu Stande kommen können" (S. 581 f.; vgl. o. § 6, 3. Anm.). Hier mag bei der „reinen Einbildungskraft", deren Synthesis „a priori ausgeübt" wird, zunächst daran zu denken sein, dass wir ohne die „reine Synthesis" der Apprehension nnd Reproduktion „weder Vorstellungen des Raumes [z. B. die „Gestalt eines Triangels"] noch der Zeit a priori haben" würden (s. o. 26. Anm.). Diese reine, aber soweit nur „sinnliche" Einbildungskraft (die nur das von der reinen „Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Receptivität" dargebotene Mannigfaltige verbindet: s. III, S. 568, 10) ist erst durch das „Hinzukommen" der reinen Apperception „intellektuell" (was indess nicht so gemeint sein resp. verstanden werden darf, als gehe eine reine, aber blos sinnliche Synthesis der Einbildungskraft zeitlich einer intellektuellen voran. Denn ohne die reine Apperception würde die Einbildungskraft auch nicht einmal in der Anschauung das Mannigfaltige zur Einheit verbinden können, wie denn auch bereits die Anschauung des Triangels nur unter Voraussetzung der Associabilität oder Affinität seines Mannigfaltigen möglich ist: s. o. 16. Anm. nebst vorhergeh. Texte und d. 8. 18. Anm. Wohl aber kommt im Begriffe der „produktiven", oder der „intellektuellen" Einbildungskraft zum Momente des Sinnlichen das Moment der reinen Apperception hinzu). Und wie reine Apperception und Affinität des Mannigfaltigen zur Einheit der Anschauung unentbehrlich sind, so sind sie es natürlich auch zur Einheit der Begriffe (vgl. o. d. Text nach d. 21. Anm. und III, S. 581, 26). Vgl. auch III, S. 126 f.

[29]) Vgl. S. 9 f. („den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und den Erkenntnisskräften, auf denen er selbst beruht" etc.). 566 f. („in einem

ist der „reine Verstand, vermittelst der Kategorien, ein formales und synthetisches Princip aller Erfahrungen“ (S. 578 f.; vgl. S. 576. 583 f.). — Die „Möglichkeit aber, ja sogar die Nothwendigkeit dieser Kategorien beruht auf der Beziehung, welche die gesammte Sinnlichkeit . . . auf die ursprüngliche Apperception“ hat. In dieser Apperception[30]) muss Alles nothwendig „unter allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen . ., nämlich der Synthesis nach Begriffen, als worin die Apperception allein ihre durchgängige und nothwendige Identität a priori beweisen kann. So ist der Begriff einer Ursache nichts Anderes, als eine Synthesis . . . nach Begriffen [indem die Kategorie „Ursache und Wirkung“ an sich selbst eine Synthesis gegebener Erscheinungen ist, aber eine Synthesis, die ihre Regel a priori, „nach“ der sie sich vollzieht, am eigenen Inhalte des Begriffs „Ursache und Wirkung“ hat][31]), und ohne dergleichen Einheit [der Synthesis], die ihre Regel a priori [in einer oder mehreren Kategorien] hat und die Erscheinungen sich unterwirft, würde durchgängige und allgemeine, mithin nothwendige Einheit des [empirischen] Bewusstseins in dem Mannigfaltigen der Wahrnehmungen nicht angetroffen werden“ (S. 574 f.; vgl. S. 110 f. 178, u.). — Oder: die „durchgängige Affinität der Erscheinungen“, „dadurch sie [associabel sind und] unter beständigen Gesetzen [z. B. unter dem Causalitätsgesetze][32]) stehen und darunter gehören müssen“, ist nur dadurch begreiflich, dass die Erscheinungen, als Vorstellungen zur ursprünglichen, numerisch identischen Apperception gehörend, „Bedingungen a priori unterworfen“ sind, denen „ihre Synthesis (der Apprehension) durchgängig gemäss sein muss“ [und diese

---

solchen Gedanken mehr, als — der Verstand beschäftigt“ etc.; „drei subjektive Erkenntnissquellen, welche selbst den Verstand . . . . möglich machen“) und u. 51. Anm.

[30]) Zu S. 574, 33 ff. („ursprüngl. Apperc., in welcher alles nothwendig den Bedingungen der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss“ sein muss etc.) vgl. S. 583, 21 ff.: Die „Sinnlichkeit . . ., als Gegenstand der Erkenntniss in einer Erfahrung, ... ist nur in der Einheit der Apperception möglich“ etc.

[31]) Vgl. III, S. 84 f. 92 f. 99 f. (die Kategorien „geben“ nicht nur der „reinen Synthesis Einheit“, sondern „bestehen“ „lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit“; sie sind „Begriffe der Synthesis“, sind selbst „Handlungen“ und „Funktionen“ der Einheit). 110, o („Ursache . . eine besondere Art der Synthesis“). VIII, S. 532. Zur Sache s. u. d. Text vor [66]).

[32]) Vgl. o. 19. 21. Anm. nebst zugehör. Texte.

Bedingungen a priori sind eben die Kategorien]. Die Kategorien enthalten so „die nothwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erscheinungen": sie sind die „Art, wie das Mannigfaltige der sinnlichen Vorstellung (Anschauung) zu einem [transscendentalen Selbst-] Bewusstsein gehört", und gehen insofern „vor aller Erkenntniss des Gegenstandes, als die intellektuelle Form derselben, vorher". Die Kategorien sind es, welche die „formale Einheit der Erfahrung und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntniss möglich machen" (S. 575, u. 579, o. 582, m. 585, o.)[33]).

B. Die transscendentale Apperception in der zweiten Auflage.

Der in der ersten Auflage so wichtigen „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen"[9]) entspricht jetzt die „Vorstellung: ich denke", die alle anderen muss „begleiten können"[34]). Diese

---

[33]) Vgl. o. § 6, 4. Anm. Die Kategorien sind die „Gründe der Recognition des Mannigfaltigen, sofern sie blos die Form einer Erfahrung überhaupt angehen" (III, S. 582, m.; vgl. S. 574, o.). Hier werden wir bei der „Recognition" (die o. 2. Anm. das „empirische Bewusstsein der Identität" des Reproducirten mit dem zuvor Angeschauten war) vor Allem zu denken haben an das „eine Bewusstsein . ., was das . . nach und nach Angeschaute und dann auch Reproducirte in eine Vorstellung vereinigt" (s. o. d. Text zur 3. Anm. Die Worte: „ohne Bewusstsein" etc. o. im Texte zur 2. Anm., sowie alle Citate aus III, S. 570—573 bilden bei Kant einen Abschnitt unter der Überschrift: „Von der Synthesis der Recognition im Begriffe", und dieses ganzen Abschnitts werden wir uns hier bei der „Recognition" zu erinnern haben; vgl. auch S. 567, 2: „Recognition im Begriffe", und S. 570, 8 f.: „Das Wort Begriff . . . dieses eine Bewusstsein", und o. d. Text vor d. 4. Anm.: „ohne dasselbe sind Begriffe . . . ganz unmögl."). Dann kann gesagt werden, dass die Kategorien, da sie erst Associabilität und „durchgängige Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen" in die Erscheinungen bringen, sodass die Erscheinungen nur „vermittelst" dieser Kategorien der Einheit des empirischen Bewusstseins „angehören können" (s. III, S. 576, o. 582, m.), insofern „Gründe der Recognition des Mannigfaltigen" sind oder „in" der Recognition enthalten sind (s. S. 582, 15). — Ferner ist zwar die Recognition an sich selbst Sache der empirischen Apperception (s. o. 2. Anm.). Da aber (abgesehen von der „Synthesis nach Begriffen" o. im Texte zur 31. Anm.) die „Synthesis" des Mannigfaltigen kurzweg „durch die Einbildungskraft" zu Stande kommt (s. III, S. 112, u. Z. 5 f. und o. d. Text nach d. 1. Anm.), so wird nach Kant's Meinung nicht nur die Synthesis der Apprehension und Reproduktion, sondern auch die „Synthesis der Recognition" der Einbildungskraft zuzuschreiben sein, sodass o. § 6, 4. Anm. vom empirischen Gebrauche der Einbildungskraft auch „in der [Synthesis der] Recognition" gesprochen werden kann.

[34]) Vgl. o. 12. Anm. nebst zugehör. Texte und d. 8. Anm.

Vorstellung, ein „Actus der Spontaneität“, heisst die „reine Apperception[35]) . . ., oder auch die ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung: ich denke, hervorbringt, die alle andern muss begleiten können und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Ich nenne auch die Einheit derselben [dass sie nämlich „in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist“] die transscendentale Einheit des Selbstbewustseins, um die Möglichkeit der Erkenntniss a priori aus ihr zu bezeichnen. [Diese Einheit des Selbstbewusstseins kann nicht geleugnet werden]. Denn die mannigfaltigen Vorstellungen, die in einer . . Anschauung gegeben werden, würden nicht insgesammt meine Vorstellungen sein, wenn sie nicht insgesammt zu einem Selbstbewusstsein gehörten, d. i. als meine Vorstellungen (ob ich mir ihrer gleich nicht als solcher bewusst bin)[34]) müssen sie doch der Bedingung nothwendig gemäss sein, unter der sie allein in einem allgemeinen Selbstbewusstsein zusammenstehen können [nämlich der Bedingung, von demselben: Ich denke, begleitet werden zu können], weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden“ (S. 115 f.)[36]). — Mit dieser Berufung auf die Thatsache, dass die in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen mir insgesammt als meine Vorstellungen gelten, gewinnt die zweite Auflage einen klar und sicher bezeichneten Anhaltspunkt für die Identität des Ich[8]). Und auch der Schluss von dieser Identität auf eine „ursprüngliche“ Synthesis ist in der zweiten Auflage nicht ohne Fortschritt.

Die „durchgängige Identität der Apperception eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen [d. h. das Wissen von der durchgängigen Identität des Ich denke im „Bewusstsein“ des Mannigfaltigen][37]) enthält eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur

---

35) „Um sie von der empirischen zu unterscheiden“: vgl. o. 7. Anm. nebst zugehör. Texte. III, S. 120, o. 127, u. 128, 12 f. VII, S. 452 f.

36) Vgl. u. d. Text zur 54. Anm.

37) Bei Kant beginnt obiger Satz so: „Nämlich diese durchg. Ident.“, wo „diese“ auf die o. im Texte vor 36) gegebene Stelle zurückweist, sodass „diese durchg. Ident.“ nichts Anderes sein kann, als die „Einheit“ oder Identität des Ich denke „in allem Bewusstsein“. Dadurch bekommt oben das Wort „Apperception“ ein doppeltes Gesicht: rückwärts, der „durchgängigen Identität“ zugewendet, bedeutet es „reine Apperception“; vorwärts, auf das „in der Anschauung gegebene Mannigfaltige“ bezogen, ist es „empirisches Bewusstsein“ (vgl. o. d. Text zur 3. 8. Anm. und u. d. 54. Anm.). Überdiess aber handelt es sich oben, wie die Fortsetzung zeigt, nicht um die faktische Identität des Ich

durch das Bewusstsein dieser Synthesis möglich. Denn das empirische Bewusstsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht“ erst dadurch, dass ich eine Vorstellung zu der anderen „hinzusetze und mir der Synthesis derselben bewusst bin. Also nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewusstsein verbinden[38]) kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen [d. i. die Identität des Ich denke im „Bewusstsein“ dieser Vorstellungen, also die Identität des Ich oder die „Identität des Subjekts“] selbst vorstelle ..... Der Gedanke: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesammt zu, heisst demnach so viel als[39]): ich vereinige sie in einem Selbstbewusstsein oder kann sie wenigstens darin vereinigen“; und nur dadurch, dass ich die mannigfaltigen Vorstellungen „in einem Bewusstsein begreifen kann, nenne ich dieselben insgesammt meine Vorstellungen ..... Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen, als a priori gegeben, ist also der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht“ (S. 116 f.; vgl. S. 115, u.)[40]).

---

denke, sondern um das Wissen von ihr, darum, „dass ich mir die Identität des Bewusstseins in dies. Vorst. selbst vorstelle“. Obige Doppelseitigkeit des Wortes „Apperception“ oder „Bewusstsein“ ist übrigens bereits der Wendung, dass das „Ich denke“ „in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist“, nicht ganz fremd. Insofern nämlich dasselbe „Ich denke“ „in allem Bewusstsein“ ist, ist dieses „Bewusstsein“ „reine Apperception“. Insofern es aber nur als „Bewusstsein“ [von irgend Etwas], nicht als „Selbstbewusstsein“ bezeichnet und als „alles [nur mögliche] Bewusstsein“ von dem „einen“ „Ich denke“ unterschieden wird, soll es doch wohl „empirische“ Apperception sein. Auch sind in der That überall, wo eine Vorstellung (z. B. Roth) vom Ich denke begleitet und so etwa geurtheilt wird: Ich denke Dies (sc. Roth), „empirische“ und „reine Apperception“ innig mit einander verbunden. Ja das „Ich denke“ selbst enthält in Wahrheit ausser dem „reinen“ „Ich“ das empirische „denke“, indem ich nur durch Selbstbeobachtung weiss, dass ich denke und was ich denke: vgl. o. 4. 10. Anm. und u. § 20 und m. Schr. Kant's intell. Ansch. S. 81 ff.

[38]) Vgl. o. d. Text vor u. nach [3]) und d. 8. Anm.

[39]) Vgl. u. d. 54. Anm. nebst zugehör. Texte.

[40]) Diese die „Identität der Apperception“ ermöglichende Synthesis heisst die „ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception“ d. i. die in der identischen Apperception enthaltene ursprünglich-synthetische Einheit des Mannigfaltigen: s. o. d. Text zur 37. 39. Anm. und u. [54]) und d. Text vor d. 57. Anm. („enthält e. Synthesis“; „ich verein. sie in e. Selstbewusstsein“; „Synthesis .., welche — heisst“; „synthet. Einh. des Bewussts.“; „in

Nach der ersten Auflage sollte das Subjekt sich nur dann der „Identität seiner selbst“ bewusst werden können, wenn es die „Identität seiner Handlung [der Synthesis] vor Augen“ habe[21]): und da liegt doch die Frage nahe, woran erkennt denn das Subjekt diese Identität seiner Handlung? Die Gleichartigkeit derselben wird es unmittelbar an ihr selbst constatiren können: aber was ihr an wahrer „Identität“ zukommt, ist doch eben dies, dass sie die Handlung eines und desselben Subjektes ist! Und weshalb soll nur die Identität der Funktion der Synthesis das Bewusstsein der „Identität seiner selbst“ ermöglichen? Die zweite Auflage bringt uns hier wenigstens auf die richtige Spur.

Solange ich blos „jede [einzelne] Vorstellung mit [empirschem] Bewusstsein[4]) begleite“ [und jede für sich als ein Dies fixire], solange fehlt noch jede „Beziehung auf die Identität des Subjekts“. (S. 116, 25 ff; vgl. u. § 15, E.). Erst wenn ich mehrere Vorstellungen auf einander beziehe und die eine zu der andern „hinzusetze und mir“ dieser Synthesis der Vorstellungen „bewusst“[4]) werde, kann die „Identität des Subjekts“ zur Äusserung und dann auch zum Bewusstsein kommen. Oder bestimmter!

Damit von zwei zugleich oder nach einander auftretenden Empfindungen, z. B. des Rothen und Grünen, auch nur geurtheilt werde: Das (sc. Roth) ist nicht das (sc. Grün), müssen das Roth empfindende Subjekt und das Grün empfindende Subjekt identisch dasselbe Subjekt sein (s. o. § 13, A)[8]). Und damit dieses Eine Subjekt ferner etwa die Urtheile (*U*) fällen könne: Das (sc. Roth) und das (sc. Grün) ist mir zugegen (mir gegenwärtig), oder: Das (sc. Grün) ist und das (sc. Roth) war mir zugegen[41]), muss zur faktischen Identität des bis jetzt nur psychischen Subjektes (d. i. der Seelensubstanz) noch hinzukommen, dass das Subjekt sich selbst (ἑαυτῷ) identisch dasselbe ist. Denn hier setzt das urtheilende Subjekt selbst beiden Empfindungen sich als das Eine „Ich“ gegenüber; das Subjekt selbst kennt und meint bei „mir“ nur Ein „Ich“; es gilt sich selbst, dem Roth wie dem Grün gegenüber, als dasselbe „Ich“; der eigentlich gemeinte Sinn dieser Urtheile ist, dass demselben „Ich“, dem das Grün zugegen ist, auch das Roth zugegen ist oder war. — Nur ist zu be-

---

einer Apperception synthetisch verbunden“ etc.). Vgl. auch III, S. 116, 32 f. 119, 16 ff. S. 117, 21 ff. (ohne „Synthesis des . . . Mannigfaltigen“ kann „jene durchgängige Identität des Selbstbewusstseins nicht gedacht werden“).

[41]) Vgl. o. d. Text zur 15. Anm. und u. § 15 f. 18. 23.

achten, dass diese Identität noch keine ausgesprochene, bewusste, sondern auch nur eine faktische ist, die wir (zum Unterschiede von der faktischen Identität blos des psychischen Subjektes) die faktische Identität des Ich nennen wollen. Denn Alles, was wir soeben zur Charakteristik des Sinnes der Urtheile *U* gesagt haben, haben wir gleichsam als aussen stehende Beobachter gesagt, in den Urtheilen selbst aber ist es noch nicht ausgesprochen: im sich-selbst-identischen „Ich" oder „mir" wird der Begriff der Identität nicht gedacht. Erst durch Reflexion auf derartige Urtheile kann die in ihnen enthaltene faktische Identität des Ich auch zum Bewusstsein kommen. Hat das Subjekt z. B. von mehreren Empfindungen geurtheilt: das und das und das ist mir zugegen, so kann es, den hier vorhandenen Gegensatz der vielen Empfindungen zum Einen „mir" bemerkend, auch sagen: diese Vielen sind mir zugegen als Einem, womit bereits ein Anfang zum Denken der Identität des Ich gemacht ist.

Nachdem wir so zwischen der faktischen Identität des psychischen Subjektes, der faktischen Identität des Ich und der bewussten Identität des Ich unterschieden haben, können wir uns über das Verhältniss der Synthesis zu diesen Identitäten bestimmter aussprechen. So entschieden da nun auch alle Synthesis die faktische Identität des psychischen Subjektes fordert und zur Geltung kommen lässt, so wenig dürfen wir doch leugnen, dass sich diese Identität auch schon in der Qualität und Intensität der einzelnen Empfindungen wird geltend machen (s. o. § 13, C). Aber das Unterscheiden der Empfindungen, worin dies geschieht, war ja selbst eine Synthesis[42])! Auch wird Kant an diese Identität oben bei der „Beziehung auf die Identität des Subjekts" nicht gedacht haben.

Dagegen hat unsere faktische Identität des Ich auch bei Kant ihre Bedeutung. Diese Identität hat nur Sinn, wenn das Ich wenigstens zwei Vorstellungen gegenüber[43]) sich selbst identisch ist, wenn es nicht etwa in zwei von einander getrennten (nach- oder neben einander auftretenden) Akten der einen und auch der anderen Vorstellung sich gegenüber setzt, sondern in Einem Akte gegen-

---

[42]) S. o. § 13, d. Text vor u. nach d. 35. Anm.

[43]) Nach dem Texte o. vor und nach d. 34. Anm. ist hier ja überhaupt nur vom Ich in Beziehung auf ein Vorgestelltes die Rede. Die beiden Vorstellungen können denselben Inhalt haben, wenn dieser Inhalt nur in verschiedenen Akten vorgestellt wird: s. III, S. 115, u. und u. § 15, d. Text zwischen d. 13. u. 14. Anm.

über beiden Vorstellungen zugleich (zusammen) sich selbst als dasselbe gilt, beide Vorstellungen von einander unterscheidend und mit einander verbindend. — Denn wenn es auch möglich sein sollte, dass identisch dasselbe Ich in zwei getrennten (etwa neben einander bestehenden) Akten z. B. Roth und Grün sich gegenübersetzte, so wäre doch dieses Ich, zwar für uns, die wir davon sprechen, aber nicht sich selbst identisch, da hierzu (nach unserem Begriffe der faktischen Identität des Ich) zwar nicht der Begriff und das Bewusstsein der Identität, aber doch der Gegensatz des Einen „Ich" zu mehreren, vom Ich selbst auf einander bezogenen[42]) Vorstellungen gehört. — Daher sagt Kant mit gutem Grunde: nur „dadurch", dass ich die in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen „in einem Selbstbewusstsein" vereinige oder vereinigen kann, nenne ich dieselben meine Vorstellungen; der „Gedanke [U_1]: diese in der Anschauung gegebenen Vorstellungen gehören mir insgesammt zu, ... setzt . . die Möglichkeit" „der Synthesis der Vorstellungen" „voraus"[44]). Denn dieser Gedanke U_1 hat mit unseren Urtheilen U die faktische Identität des Ich (die Einfärbigkeit des Selbst gegenüber den vielen Vorstellungen)[45]) nothwendig gemein. — Dass Kant hier aber die blosse „Möglichkeit" der Synthesis besonders hervorhebt, ist wohl so aufzufassen, dass er bei den Wörtern „Synthesis", „vereinigen" etc. nicht[46]) die in U_1 selbst enthaltene, besonders im Worte „insgesammt" sich aussprechende, sondern vor Allem diejenige Verbindung im Auge hat, die das gegebene Mannigfaltige „in der Anschauung" zur Einheit verknüpft, sodass wir Kant's Meinung, von der in U_1 selbst liegenden Verbindung ebenfalls abstrahirend, nach dem Zusammenhange etwa folgendermassen werden aussprechen

---

44) S. o. d. Text vor d. 40. Anm. und III, S. 117, o. Vgl. auch S. 122, u. („durch die Synthesis des Verstandes als zur nothw. Einheit des Selbstbewusstseins gehörig vorgestellt" etc.).

45) Unmittelbar nach den Worten: „meine Vorstellungen" o. im Texte zwischen 39) und 40) fährt Kant fort: „denn sonst würde ich ein so vielfärbiges verschiedenes Selbst haben, als ich Vorstellungen habe, deren ich mir bewusst bin" (S. 117, o.). Vgl. auch S. 118, m.

46) Wenn Kant dagegen S. 116, 19 f. unmittelbar nach den Worten: „mir angehören würden" o. im Texte vor 36), fortfährt: „Aus dieser ursprünglichen Verbindung lässt sich vieles folgern. Nämlich diese durchg." etc. o. 37. Anm., so werden wir bei dieser „Verbindung" allerdings an das in U_1 selbst enthaltene „Zusammenstehen" der mannigfaltigen Vorstellungen „in einem allgemeinen Selbstbewusstsein" zu denken haben. Vgl. auch o. 44. Anm.

dürfen. Ich nenne die gegebenen Vorstellungen nur „dadurch" insgesammt meine Vorstellungen, dass ich eine wirklich vollzogene Verbindung derselben vor Augen habe oder wenigstens weiss[47]), dass ich sie verbinden kann. Das Wort „dadurch" jedoch, sowie dass Kant dann fortfährt: „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen .... ist also der Grund der Identität der Apperception selbst"[44]), können wir nicht so kurzweg passiren lassen.

Die faktische Identität des Ich in den Urtheilen U und U_1 werden wir nämlich anzusehen haben als eine unmittelbare Äusserung und Folge aus dem Wesen des Aktes „Ich" selbst, als ein in jedem (mit Selbstbewusstsein begabten) Subjekte von selbst sich vollziehendes Urfaktum[48]), das zwar vom Erkenntnisstheoretiker seine Begreiflichkeit fordert (s. u. § 16), dem sich entwickelnden Subjekte selbst aber eines Beweises weder bedürftig noch fähig ist. Von einem Erkenntnissgrunde für das Sich-selbst-identisch-sein kann also keine Rede sein, und den eigentlichen Realgrund dieses Urfaktums müssen wir im Akte „Ich" selbst suchen. Daher ist das Verbinden des gegebenen Mannigfaltigen (das allerdings zum Theil auch ohne unser Sich-selbst-identisch-sein als möglich erscheinen will)[49]) nur insofern Bedingung für das Auftreten der faktischen Identität des Ich, als es dem Ich die Veranlassung und die Gelegenheit (Möglichkeit) giebt, den verbundenen Vielen gegenüber sich selbst als Eins zu gelten und so actu zu entfalten, was potentiell schon in ihm lag. — Das ist im Ganzen aber wohl auch die eigentliche Meinung Kant's. Denn wenn

---

47) Die o. im Texte vor u. nach 39) citirten Worte: „D. Gedanke — darin verein.", besagen in abgekürztem Ausdruck: Der Gedanke, diese Vorst. sind mein, ist der Gedanke, ich verbinde sie oder kann sie verbinden = sagen, sie sind mein, ist denken, dass ich sie verbinde oder verb. kann = sie mein nennen ist wissen, dass ich sie verbinde oder verb. kann.

48) Die Unmittelbarkeit und grundlegende Sicherheit dieses Faktums kommt besonders zur Geltung bei Augustin und Descartes, bei Berkeley und Fichte, wird aber auch anerkannt von Locke und Leibniz u. A.: s. E. Laas, Ideal. und Positiv. I, S. 185 f. 215. III, S. 160 f. Volkmann v. Volkm. Lehrb. d. Psychol. II, S. 181 f.

49) Z. B. wenn von zwei zugleich vorhandenen Empfindungen geurtheilt wird: Das ist nicht das, oder: Das und das ist. Bei concreteren Beispielen freilich, besonders wo die Unentbehrlichkeit der „Recognition" zum Verbinden des Mannigfaltigen in die Augen fällt, kann die Nothwendigkeit der faktischen Identität des Ich Niemandem zweifelhaft sein: vgl. o. d. Text zur 15. Anm. Und in Wahrheit ist keine Verbindung ohne diese Identität möglich: s. u. § 15, E.

die „Identität der Apperception" nicht nur „a priori allem meinem bestimmten Denken [z. B. in der Erfahrung] vorhergeht" [50]), sondern auch der Verstand das Vermögen ist, „a priori zu verbinden und das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter die Einheit der Apperception zu bringen" [51]), so ist Letzteres doch wohl so aufzufassen, dass die „Einheit der Apperception" potentiell schon vor allem Verbinden im Ich enthalten ist [52]), aber erst im Verbinden und durch dasselbe zur Wirklichkeit kommt und nunmehr als beherrschendes Centrum das verbundene Mannigfaltige „unter" sich, sich gegenüber hat. — Dazu kommt, dass wir bei Kant's „Identität der Apperception" (und wohl auch bei U_1) nach dem Zusammenhange [37]) zugleich an Bewusstsein der Identität des Ich werden denken müssen, und dieses Bewusstsein hat allerdings an jenem Urfaktum und damit implicite auch an der diesem Faktum unentbehrlichen Synthesis des Mannigfaltigen seinen Erkenntnissgrund, sodass wir insofern zugeben müssen: „nur durch das Bewusstsein dieser Synthesis" kann ich mir die Identität des Ich (z. B. in U_1) „selbst vorstellen". Und auch jenes Urfaktum selbst kommt bei Kant insofern als Erkenntnissgrund zur Geltung, als er sich oben [53]), um der „transscendentalen Einheit des Selbstbewusstseins" gewiss und sicher zu sein, auf das (Jedem feststehende und die faktische

---

[50]) S. o. d. Text vor d. 40. Anm. Vgl. auch III, S. 115, u. („vor allem Denken" etc.) und o. d. Text zur 16. Anm.

[51]) S. III, S. 117, m. u.: „Verbindung liegt . . nicht in den Gegenständen und kann von ihnen nicht etwa durch Wahrnehmung entlehnt und in den Verstand dadurch allererst aufgenommen werden, sondern ist allein eine Verrichtung des Verstandes, der selbst nichts weiter ist, als das Vermögen, a priori — bringen, welcher Grundsatz der oberste im ganzen menschlichen Erkenntniss ist"; die „synthetische Einheit der Apperception" ist der „höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch . . . . heften muss, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst" Vgl. S. 118 f. („Der oberste Grundsatz — alles Mannigfaltige . . unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception — in einem Selbstbewusstsein zusammengefasst — die Einheit des Bewusstseins dasjenige, ... worauf . . selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht. Das erste reine Verstandeserkenntniss also . . . . . ist . . der Grundsatz der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception" etc.). 127, u.: „Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige . . zu verbinden d. i. unter eine Apperception (als worauf selbst seine Möglichkeit beruht) zu bringen" etc. Vgl. auch o. d. 29. Anm. nebst zugehör. Texte.

[52]) Vgl. u. 54. Anm. und o. 21. 25. Anm. und d. Text nach d. 34. Anm („ursprüngliche App. — ein u. dasselbe").

[53]) Im Texte vor d. 36. Anm.: „weil sie sonst nicht durchgängig mir angehören würden", was eine Berufung auf U_1 ist.

Identität des Ich nothwendig einschliessende) Urtheil U_1 berief und ausdrücklich wiederholt: „Ich bin mir . . des identischen Selbst bewusst in Ansehung des Mannigfaltigen der mir in einer Anschauung gegebenen Vorstellungen, weil ich sie insgesammt meine Vorstellungen nenne, die eine ausmachen“ [54]). Und wenn die erste Auflage behauptete, das Subjekt könne sich der „Identität seiner selbst“ nur dann bewusst werden, wenn es die „Identität seiner Handlung [der Synthesis] vor Augen“ habe [21]), so dürfte das von unserem Satze, das Bewusstsein der Identität des „Ich“ habe seinen Erkenntnissgrund am Sich-selbst-identisch-sein des „Ich“ im Verbinden des Mannigfaltigen, nicht sehr verschieden sein.

Der „Satz, dass alles verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse“ (G), soll nach der ersten Auflage a priori synthetisch sein [55]). Soll dieser Satz aber überhaupt richtig sein, so muss er auf irgend Jemandes, etwa auf mein Bewusstsein und Selbstbewusstsein eingeschränkt werden. Das meint Kant nach dem Zusammenhange auch so, aber trotzdem ist es, da die Formulirung eines Urtheils für die Bestimmung seines

---

[54]) „Ich bin — ausmachen. Das ist aber so viel, als dass ich mir einer nothwendigen Synthesis derselben a priori bewusst bin, welche die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception heisst, unter der alle mir gegebenen Vorstellungen stehen, aber unter die sie auch durch eine Synthesis gebracht werden müssen“ (S. 117 f.). Der Doppelseitigkeit der Apperception Kant's o. 37. Anm. entspricht hier, dass die „Einheit der Apperception“ einerseits, auf die mannigfaltigen Vorstellungen bezogen, das einheitliche Bewusstsein oder die „Synthesis derselben“ ist, andererseits aber, insofern die Vorstellungen „durch eine Synthesis“ unter dieselbe gebracht werden müssen, nur die Identität der reinen Apperception wird bedeuten können. Denn dass die „gegebenen Vorstellungen . . . unter“ die „Synthesis derselben“ „durch eine Synthesis gebracht werden“ müssten, hat Kant doch wohl nicht sagen wollen. Vgl. o. 51. Anm. nebst nachfolg. Texte.

[55]) S. III, S. 578, u.: „Hier ist nun eine synthetische Einheit des Mannigfaltigen (Bewusstseins), die a priori erkannt wird und gerade so den Grund zu den synthetischen Sätzen a priori“ abgiebt etc.; „d. synthetische Satz, dass — sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt“. Den Worten: „Dies Princip steht a priori fest“ o. 8. Anm. wird hier die „synthetische Einheit . ., die a priori erkannt wird“, entsprechen. Und obiger Satz G wird eine Formulirung jenes „Princips“ sein, und eine andere Formulirung desselben der Satz o. 8. Anm.: die „durchg. Identität unserer selbst in Anseh. aller Vorst.“ ist „eine nothw. Bedingung [davon, dass die Vorstellungen „zu einem Bewusstsein gehören, mithin darin wenigst. müssen verkn. werd. können“, oder kurzweg eine nothw. Beding.] der Möglichkeit aller Vorst.“, und dieses Satzes sind „wir . . uns a priori . . . . . . bewusst“.

analytischen oder synthetischen Charakters sehr wesentlich ist, ein gewisser Vorzug der zweiten Auflage, dass sie dieses „mein" ausdrücklich hinzusetzt. Und in der That, wird nicht durch dieses „mein", das doch „Selbstbewusstsein" zum Ausdruck bringt und „alles verschiedene empirische Bewusstsein" auf das Eine Ich bezieht, jener Satz vielmehr analytisch? Und wird hiermit nicht die für Kant's System so unbequeme[56]) Frage, wie jener a priori synthetische Satz der ersten Auflage möglich sei, vermieden? — So lehrt denn die zweite Auflage: der Satz, dass ohne „die [ursprünglich-] synthetische Einheit des Bewusstseins [der Apperception][54]) . . . . . . das Mannigfaltige sich nicht in einem Bewusstsein vereinigen würde", ist „selbst analytisch, ob er zwar die synthetische Einheit zur Bedingung alles Denkens macht; denn er sagt nichts weiter, als dass alle meine Vorstellungen in irgend einer gegebenen Anschauung unter der Bedingung [sc. der „synthetischen Einheit"] stehen müssen, unter der ich sie allein als meine Vorstellungen zu dem identischen Selbst rechnen und also, als in einer Apperception synthetisch verbunden, durch den allgemeinen Ausdruck: ich denke, zusammenfassen kann" (S. 119)[57]). — Indess, so unzweifelhaft der Satz: Das Sich-selbst-identisch-sein gegenüber mehreren Vorstellungen ist ein Auf-einander-beziehen (Verbinden) dieser Vorstellungen, analytisch ist[58]), und so nahe es liegt, mittelst des Subjektsbegriffs:

[56]) S. o. § 4 und § 7 ff. und III, S. 119, 5 ff.: Der „Grundsatz der urspr. synth. Einh. der Apperc.", auf den sich der „ganze übrige Gebrauch" des Verstandes gründet [s. o. 51. Anm.], ist „von allen Bedingungen der sinnlichen Anschauung ganz unabhängig".

[57]) Vgl. S. 117, 19 ff.: „Dieser Grundsatz der nothwendigen Einheit der Apperception ist nun zwar selbst identisch, mithin ein analytischer Satz" etc. Das „denn" o. im Texte bezieht sich unzweifelhaft auf „analytisch", nicht auf den Nebensatz „ob er zwar" etc. (dass die „synthetische Einheit . . Bedingung alles Denkens" sei, hat Kant unmittelbar vorher, S. 118 f., bereits erörtert). Dagegen ist S. 117, 19 ff. der Hauptgedanke, dass der „Grundsatz der nothw. Einh. der App." „eine Synthesis des in einer Anschauung gegebenen Mannigfaltigen als nothwendig" erklärt, und der Begründung dieses Gedankens dient dann der Satz: „Denn durch das Ich" etc. Dieser Stelle S. 117, 19 ff. gehen die o. 51. Anm. citirten Worte: „Verbindung — menschl. Erk. ist", unmittelbar voran, und daher wird „Dieser Grundsatz d. nothw. Einh. d. App." hier vor Allem der Satz sein: Der Verstand ist „nichts weiter . ., als das Verm. a priori zu verb. u. d. Mannigf. . . . unter d. Einh. d. App. zu bringen". Dieser Satz aber ist eine Definition (vgl. III, S. 118, u. 92, u.), also ein „identischer" Satz (s. VIII, S. 109. 134, u. 136 und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 55 und Vaihinger, Commentar etc. I, S. 257, u.).

[58]) S. o. d. Text zwischen d. 43. u. 44. Anm.

„alle meine Vorstellungen“, analytische Urtheile (z. B. Alle meine Vorstellungen sind insgesammt bezogen auf mich, verbunden in mir)[59]) bilden zu wollen, so sind doch sicher schon die Urtheile: Alle meine Vorstellungen sind verbunden im identischen „Ich“ (V), oder: Alle meine Vorstellungen sind verbunden im „einigen Selbstbewusstsein“ (V_1), nicht mehr analytisch.

Denn so unentbehrlich die faktische Identität des Ich ist, um mehrere Vorstellungen als mein bezeichnen zu können, so überflüssig ist hierzu die bewusste Identität des Ich; und so gewiss „mein“ eine Äusserung, ein Akt des Selbstbewusstseins ist, so wenig schliesst es den Begriff „Selbstbewusstsein“ ein, indem es durchaus zweierlei ist, ob der Akt „mein“ oder „Ich“ thatsächlich ausgeführt, oder ob das Wesen dieses Aktes im Begriffe „Selbstbewusstsein“ erkannt wird. Wenn z. B. ein Handwerker, seine Erzeugnisse anpreisend, sagt: Alle meine Fabrikate sind gut, so wird er beim Subjektsbegriffe an die Identität seiner Person denken, die diese Fabrikate im Laufe der Zeit hervorgebracht hat[60]). Auch liegt seiner Überzeugung von dieser Identität in Wahrheit das faktisch identische Ich zu Grunde. Aber der Mann ist in der Entwicklung seines Denkens zurück, er hat über sein Seelenleben nicht weiter (als praktische Interessen fordern) reflektirt (er huldigt vielleicht gar materialistischen Ansichten) und denkt bei der Identität seiner Person lediglich an die Identität seines Körpers[61]), seines so leistungsfähigen Körpers, nicht an das identische Ich, um das es sich hier handelt. Ebenso kann Jemand zwar das Specifische des Vorstellens (s. o. § 12) erkannt haben und beim Denken von „alle meine Vorstellungen“ an die Identität[62]) sogar der Seelensubstanz denken, die diese Vor-

---

[59]) Denn als „meine Vorstellungen“ werden sie gedacht als für mich seiend, als vorgestellt von mir, als in Beziehung stehend zu mir, als bezogen auf mich. In Wahrheit jedoch dürfte obiges Urtheil a posteriori synthetisch sein: s. u. § 22, 15. Anm.

[60]) Der Mann spreche obiges Urtheil aus im Momente t. Um zu denken, was in den Worten „meine Fabrikate“ nothwendig liegt, muss er an die Zeit vor t denken, in der er selbst sie verfertigte: er muss also implicite die Identität seiner in t existirenden mit der die Fabrikate vor t hervorbringenden Persönlichkeit behaupten.

[61]) In demselben Sinne etwa, in dem man spricht von der Identität eines Baumes im Laufe der Zeit. Auch liegt es dem Manne nahe, die Materie, mit deren Bearbeitung er täglich zu thun hat, als etwas Beharrliches und Selbstständiges, als Substanz zu denken: alle Substanz aber ist als solche ja in Wahrheit, in strengem Sinne identisch dieselbe zu aller Zeit.

[62]) Da dieser Jemand, im Momente t von allen seinen Vorstellungen

stellungen im Laufe der Zeit hat: aber deshalb kann doch das Specifische des „Ich", wodurch es mehr ist, als bloss vorstellende Substanz, seinem bewussten Denken noch unbekannt sein. Es muss also bei: „alle meine Vorstellungen", an das identische „Ich" oder „einige Selbstbewusstsein" nicht nothwendig gedacht werden, und daher sind die Urtheile V und V_1 für synthetisch zu erklären. Und zwar dürfte diese Synthesis nicht nur a priori, sondern auch a posteriori bedingt sein, wovon indess später[63]).

Um so mehr aber wird auch oben im Satze G eine Synthesis a posteriori anzuerkennen sein. Denn während in V und V_1 die Vorstellungen nur insofern als verbunden gedacht werden, als sie alle mein sind, handelt es sich in G doch vor Allem um die Verbindung des „Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung"[64]). Auch erinnern wir uns der Erörterungen, die diesem Satze bei Kant vorangingen und die durchaus nicht frei vom Aposteriori waren.

Wie ferner nach der ersten Auflage die ursprüngliche Apperception nur darin ihre „durchgängige und nothwendige Identität a priori beweisen" konnte, dass alle möglichen Erscheinungen „der durchgängigen Einheit des Selbstbewusstseins gemäss sind, d. i. unter . . Funktionen . . . der Synthesis nach Begriffen" (unter den Kategorien) stehen[65]), so stehen auch nach der zweiten

---

sprechend, auch die Vorstellungen im Sinne haben muss, die er selbst vor*t* hatte, so muss er dabei auch an seine Identität denken (vgl. o. 60. Anm.). Aber deshalb (und obgleich er das Specifische des Vorstellens erkannt hat) wird er sich nicht nothwendig sofort auch als (einfache und) identische Seelensubstanz denken müssen: es wird schon genügen, wenn er sich überhaupt nur als identisches Subjekt ansieht (es verträgt sich z. B. in Kant's Denken die Identität des Ich mit seiner Lehre vom „dritten Paralogismus").

[63]) S. u. § 22, d. Text nach d. 10. Anm. Ebenso enthalten die Urtheile U (o. im Texte zur 41. Anm.) zwar Synthesen a priori, indem u. A. das Sich-selbst-identisch-sein des Ich gegenüber dem Roth und Grün eine unmittelbare Äusserung des „Ich", also des Erkenntnissvermögens selbst ist (vgl. o. 54. Anm.: „Ich bin mir — a priori bew."; d. Text vor d. 40. Anm.: „Synthet. Einheit — a priori — vorherg."; 8. Anm.: „num. Identität — a priori gewiss", „a priori — bewusst" etc.): aber es ist doch a posteriori bedingt, ob Roth und Grün überhaupt als gegenwärtig, ob sie als zugleich, oder als nach einander gegenwärtig zu denken sind.

[64]) S. o. d. Text nach d. 6. Anm. Vgl. d. 8. 55. Anm. und den Text zur 46. Anm.

[65]) S. o. d. Text nach d. 30. Anm. und III, S. 574, u.

Auflage „alle sinnlichen Anschauungen . . unter den Kategorien, als Bedingungen, unter denen allein das Mannigfaltige derselben in ein Bewusstsein zusammenkommen kann“ (S. 122, o.).

Nur spielte in der ersten Auflage ausser den Kategorien, die doch an sich selbst schon „Funktionen der Synthesis“ sind, die Einbildungskraft als „Vermögen der Synthesis“ eine wichtige Rolle, sodass die Frage nahe liegt, ob die Einbildungskraft hier überhaupt erforderlich war. Wie die Kategorie Ursache und Wirkung eine „Synthesis nach Begriffen“ ist, sollte so nicht überhaupt alle Verbindung eines Mannigfaltigen eine begriffliche Verknüpfung, eine Verknüpfung durch Kategorien sein? Umsomehr, als so wie so doch „Alles nothwendig“ unter den Kategorien als „allgemeinen Funktionen der Synthesis stehen muss“, und die Synthesis der Einbildungskraft ihre „Einheit“ erst durch die Kategorien bekommt[66]).

Und so lässt die zweite Auflage die Einbildungskraft in der That in einem anderen Lichte erscheinen. Hier ist die „Synthesis“ des Mannigfaltigen kurzweg eine Verstandeshandlung[67]). Die „Verbindung“, ein „Actus der Spontaneität“, ist gradezu „Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Die Vorstellung dieser Einheit kann . . nicht aus der Verbindung entstehen, sie macht vielmehr dadurch, dass sie zur Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt,“ die Verbindung[68]) „allererst möglich“ (S. 115, 11 ff.)[69]). — Das steht nun zwar nicht nothwendig im

---

66) S. o. 31. Anm. und den Text zwischen d. 30. u. 33. Anm.

67) S. 114: „Alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewusst werden, oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein“, ist ein „Actus der Spontaneität der Vorstellungskraft“, also eine „Verstandeshandlung, die wir . . . Synthesis“ nennen werden etc.

68) Kant schreibt zwar: „den Begriff der Verbindung“, aber das Obige dürfte dem unmittelbar Vorhergehenden angemessener sein. Vergl. m. Schr. d. Philos. I. Kant's etc. Ib, § 8, 48. Anm., aber auch III, S. 115, 9 f. 16.

69) Vgl. S. 114, u. („unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige . ., die . . . . nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Actus seiner Selbstthätigkeit ist“). — Die synthetische Einheit, die in aller Verbindung vorgestellt wird, ist, wie Kant (S. 115, 16) mit Recht bemerkt, „nicht etwa jene Kategorie der Einheit“, die er in seiner Tafel als Kategorie der Quantität aufführt. Statt aber auf die (qualitativ-dynamische) Einheit anderer Kategorien hinzuweisen und sein System der Kategorien durch neue Einheitsformen zu ergänzen, stellt er (S. 115, 17 ff.) die sonderbare Behauptung auf: „alle Kateg. gründen sich auf log. Funkt. in Urth.“ etc. u. 74. Anm.

Widerspruche mit der ersten Auflage: schon nach dieser waren ja die Kategorien Funktionen der Einheit, sie „bestehen“ „lediglich in der Vorstellung dieser . . synthetischen Einheit“[31]). Denn dass diese in den Kategorien vorgestelle Einheit „nothwendig“ ist[31]), macht sachlich keinen Unterschied, da schliesslich doch alle Verbindung ihre Möglichkeit und Einheit erst den Kategorien verdankt[66]) und damit die „Nothwendigkeit“ derselben eigentlich schon einschliesst. — Aber während die erste Auflage den reinen Verstand mittelst der „transscendentalen Synthesis der Einbildungskraft“ definirte[70]), erscheint letztere Synthesis in der zweiten Auflage eigentlich nur als eine andere Bezeichnung der Verstandesthätigkeit (s. o. § 6, 2. Abs.).

Auch wird in der zweiten Auflage zur Begründung des Gedankens, dass die Anschauungen unter den Kategorien, als den Bedingungen ihrer Einheit stehen, die Funktion des Urtheilens ausdrücklich herangezogen. „Das mannigfaltige in einer sinnlichen Anschauung Gegebene gehört nothwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist[54]). Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige . . . . unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urtheile[71]).

---

[70]) S. o. 29. Anm. nebst zugeh. Texte.

[71]) Kant verweist hier auf das, was er unmittelbar vorher von der „logischen Form aller Urtheile“ gelehrt hat, s. S. 120 ff. (Durch die „transscendentale Einheit der Apperception“ wird das Mannigfaltige in einen „Begriff vom Objekt vereinigt. Sie heisst darum objektiv und muss von der subjektiven Einheit des Bewusstseins unterschieden werden, die eine Bestimmung des inneren Sinnes ist“ etc. Ich „finde . ., dass ein Urtheil nichts Anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Verhältnisswörtchen ist in denselben, um die objektive Einheit . . . von der subjektiven zu unterscheiden“ etc. Ein Urtheil ist „ein Verhältniss, das objektiv gültig ist:“ „nach Gesetzen der Association . . . . würde ich nur sagen können: wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer, welches so viel sagen will, als: diese beiden Vorstellungen sind im Objekt, d. i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts verbunden und nicht blos in der Wahrnehmung . . . beisammen.“ Vgl. S. 118, u. und o. § 10, 35. Anm. und IV, S. 365, u.). — Indess die Worte: „wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere“ (oder auch: mein Tragen eines Körpers „ist“ verbunden mit dem Gefühl eines Druckes der Schwere), sind doch ebenfalls ein Urtheil (vgl. III, S. 99, u. IV, S. 49, o.: das „Urtheilen kann . . zwiefach sein: erstlich, indem ich blos die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes . . . . verbinde — ein Wahrnehmungsurtheil“ etc. S. 53, 2. Abs.). Und wenn „ich mir des Mannigfaltigen als zugleich oder nach

Also ist alles Mannigfaltige . . . einer empirischen Anschauung . . . in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urtheilen bestimmt [da sich jene „Handlung des Verstandes“ doch nothwendig in „einer“ dieser Funktionen vollzieht] . . . . Nun sind aber die Kategorien nichts Anderes, als eben diese Funktionen zu urtheilen, sofern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer [sc. dieser „Funktionen zu urtheilen“] bestimmt ist[72]. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung nothwendig unter Kategorien“ (S. 122; vgl. IV, S. 49, u.).

In der That, so gewiss die Kategorien, als der wahre Kitt aller Verbindung (als die elementarsten „Funktionen“ der Einheit)[31], im ausschliesslichen Besitz der verbindenden Kraft sind, so ist doch das eigentliche Element, in dem sie allein zu voller Entfaltung ihres Wesens und zu lebendiger Wirksamkeit kommen, in dem sie mithin am deutlichsten in die Erscheinung treten und sichtbar werden, die Funktion des Urtheilens (s. o. § 13, A). Daher ist jeder wirkliche Akt des Verbindens gegebener Empfindungen (wie des Verbindens

---

einander empirisch bewusst“ bin, so ist das doch im Grunde ein Urtheil! Oder wenn ich das, worin bei einer „Association der Vorstellungen“ eigentlich der Übergang von der einen zur andern besteht, deutlich und vollständig ausdenke, so wird das doch auch nur in einem Urtheile geschehen können! Und wenn nach Kant selbst die „objektive Einheit“ der „subjektiven“ „zum Grunde liegt“, letztere „nur von der ersteren . . . abgeleitet“ ist, und die „Bestimmung des inneren Sinnes“ in Wahrheit dem Verstande zu verdanken ist (s. u. § 20), was kann da der Unterschied zwischen der „objektiven“ und „subjektiven Einheit“ sachlich viel zu bedeuten haben? — Aber trotzdem müssen wir doch Folgendes anerkennen. Dass mit „Körper“ grade „schwer“ zu verbinden ist, oder dass grade die zwei Empfindungen a und *b* grade als zugleich (und nicht als nacheinander) seiend zu denken sind, ist a posteriori bedingt. Dass „Körper“ und „schwer“ aber mit einander verbunden und *a* und *b* als zugleichseiende auf einander bezogen werden, ist ein Akt der Spontaneität, eine Synthesis des Verstandes, ein Urtheil, und diesem Urtheile ist „Erkenntniss“, das Behaupten einer Wahrheit wesentlich. Nur wird, was Erkenntnis und Wahrheit ist, ohne die Kategorien sich nicht bestimmen lassen (s. u. d. Text nach d. 72. Anm.).

[72]) Vgl. S. 113 f. („Erklär. der Kategorien“. Durch die Kategorien wird die „Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urtheilen als bestimmt angesehen.“ „In Ansehung des blos logischen Gebrauchs des Verstandes“ bleibt es z. B. unbestimmt, ob man sagen wolle: Alle Körper sind theilbar, oder: Einiges Theilbare ist ein Körper. „Durch die Kategorie der Substanz aber, wenn ich den Begriff eines Körpers darunter bringe, wird es bestimmt, dass seine empirische Anschauung . . . immer nur als Subjekt, niemals als blosses Prädikat betrachtet werden müsse“). 93, m. IV, S. 364, u.

überhaupt), da er nur durch Kategorien möglich ist, in seiner Vollständigkeit genommen ein Urtheil (und wenn zwei fixirte Empfindungen auch nur durch „und“ verbunden werden, so hat diese Verbindung doch nur Sinn in Beziehung auf den Einheitspunkt des von beiden Empfindungen gemeinsam auszusagenden Prädikates). — Nur schliesst Kant in obiger Stelle umgekehrt. Den Satz, dass alles Verbinden genau genommen ein Urtheilen ist, setzt er, soweit es sich um die „ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception“ handelt, voraus (nachdem er allerdings vorher das Urtheil als „objektive Einheit der Apperception“ bestimmt und in seiner „Erklärung der Kategorien“ diese mit den „logischen Funktionen zu urtheilen“ in feste Verbindung gebracht hatte. Auch hatte er schon in der ersten Auflage gelehrt, der Verstand könne von seinen Begriffen [also doch wohl auch von seinen Kategorien] „keinen anderen Gebrauch machen, als dass er dadurch urtheilt“, sodass wir „alle Handlungen des Verstandes auf Urtheile zurückführen“ können)[73]. Und von dieser „Funktion der Urtheile“ schliesst er dann auf die Kategorien als Bedingungen der Einheit des Mannigfaltigen. — Diesen Weg von der Einheit der Apperception zur Funktion der Urtheile und von da zu den Kategorien hat Kant unzweifelhaft im Sinn, wenn er, im Anfange der Deduktion der zweiten Auflage (S. 115, 17f.), vom „Begriffe der Verbindung“ zur „ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperception“ übergehend, auffallenderweise behauptet: „alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urtheilen“[74]. Denn abgesehen von der Art, wie Kant sein System der Kategorien ableitet, gründet sich in obiger Stelle die Erkenntniss, dass das Mannigfaltige nothwendig unter Kategorien steht, allerdings darauf, dass dieses Mannigfaltige durch die „logische Funktion der Urtheile“ zur Einheit verbunden wird. Auch haben ja in der That die Kategorien selbst insofern ihre Conditio sine qua non an den „Funktionen zu urtheilen“ („in Ansehung“ deren sie das Mannigfaltige „bestimmen“)[72], als sie nur im Urtheilen zu voller, lebendiger Wirklichkeit gelangen können. — Aber das ändert natürlich nichts daran, dass in Wahrheit die Kategorien es sind, die als die letzten und einfachsten verbindenden Kräfte das Urtheil erst möglich machen.

[73]) S. o. 71. 72. Anm. und III, S. 93, o. m.

[74]) „In diesen aber“, fährt Kant fort, „ist schon Verbindung, mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Kategorie setzt also schon Verbindung voraus. Also müssen wir diese [in aller Verbindung vorgestellte][69]) Einheit noch höher suchen“ etc.

Und so werden wir denn zugeben müssen: dass die Kategorien sich „auf logische Funktionen in Urtheilen" gründen, und „Verbindung, mithin Einheit" von Begriffen „voraussetzen" sollen[74]), ist weder damit verträglich, dass „die Kategorien nichts Anderes, als eben diese Funktionen zu urtheilen" sind, dass eben die Kategorien es sind, „welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit" geben, noch damit, dass die Kategorien die einfachen „Elementarbegriffe", die „wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes" bedeuten[75]).

Dagegen hindert dieser Charakter des Elementar- und Stammbegriffs die Kategorien nicht, als Funktionen Eines Subjektes sämmtlich unter der Einheit der reinen Apperception zu stehen. Ja, wir werden anerkennen müssen, dass die Kategorien, als in Urtheilen sich entfaltende Einheitsfunktionen, allerdings nur unter der faktischen Identität des Ich zur Geltung kommen können[49]). Denn wo Verbindung ist, da ist auch Recognition, und wo Recognition sein soll, da muss das Ich nothwendigerweise sich selbst identisch sein: dies eingehender zu erwägen, als bisher geschehen, sei unsere nächste Aufgabe.

§ 15. Die faktische Identität des Ich und die Recognition.

Dass der Empfindung V, die ein Mensch im Momente t_1 hat, und der Erinnerung an V im Momente t_2 identisch dieselbe Seelensubstanz (S) zu Grunde liege, ist zwar nothwendig, um das Wesen der Erinnerung zu verstehen[1]), aber deshalb lange noch nicht genügend. Denn es fragt sich noch immer: Wodurch hat S in t_2 die zur Erinnerung gehörige Überzeugung, dass V vor t_2 bereits da war? Vermag denn das in t_1 auftretende V über die zwischenliegende Zeit hinweg in t_2 zu wirken? Oder vermag umgekehrt S, um von dem in t_2 gar nicht mehr controlirbaren Früher-schon-dagewesen-sein des V überzeugt zu sein, in t_2 (die Zeit überspringend) nach t_1 zurückzusehen? — Dass materielle Substanzen über den sie trennenden Raum hinweg auf einander wirken,

---

[75]) S. o. d. Text vor 72) und III, S. 90, m. 99, u. 101, m. VIII, S. 532, u. Selbst jeder „dritten Kategorie" seiner Tafel schreibt Kant ja einen [in sich selbst schliesslich doch einfachen und unableitbaren] „besonderen Actus des Verstandes" zu: s. o. § 4, d. Text zur 8. Anm. — Weiteres aus und zu der Deduktion der zweiten Auflage s. u. § 20. 23.

[1]) S. o. § 13, d. Text nach d. 40. Anm. und § 14, d. Text vor d. 42. Anm.

diese actio in distans war begreiflich durch die Eine absolute Substanz, in der alle endlichen Substanzen ihren Bestand und ihr Bezogensein auf einander haben. Müsste dem anolog nicht auch die Seelensubstanz, die ihren Vorstellungen der Eine Grund und Träger ihres Daseins und ihrer gegenseitigen Beziehungen ist, jede actio in distans zwischen zeitlich getrennten Vorstellungen ermöglichen? — Nothwendig! Und den Anfang zum Verständniss dieser Möglichkeit machten wir grade mit der im Laufe der Zeit identischen Seelensubstanz[1]). Nur fragt sich eben noch, ob mit dieser Identität und mit dem gedächtnissmässigen Erhaltenbleiben der Vorstellungen in dieser Substanz jene eben so feststehende als uncontrolirbare Überzeugung bereits gegeben sei!

Es ist wahr, V hat als reproducirte Vorstellung (V') nicht mehr die Bestimmtheit und, bei normalem Zustande des Menschen, auch nicht mehr die Lebendigkeit, wie ursprünglich, und dieser Umstand unterstützt unzweifelhaft das Bewusstsein, dass das in t_2 als V' vorhandene V eine blosse Erinnerung ist. Aber bevor S diesen Schluss machen kann, muss es doch erst wissen, dass es überhaupt Erinnerungen giebt! Auch muss es, um die geringere Bestimmtheit und Lebendigkeit von V' zu erkennen, V' in t_2 irgendwie mit V vergleichen können. Mit V selbst, das in t_2 gar nicht mehr zu erreichen ist?

Dass von Empfindungen, deren bestimmte Beschaffenheit am präsensitiven Zustande der empfindenden Substanz ihre Grundlage hat, nach dem Verschwinden dieses Zustandes ein Vorstellungsinhalt im Gedächtniss sich erhält, der seiner Qualität nach mehr oder weniger unsicher wird und an sinnlicher Frische bedeutend verliert, ist nicht zu verwundern. Wie soll er sinnlich lebendig bleiben, wenn er losgelöst ist von dem Grund und Boden, auf dem er erwachsen ist, und wie soll er in diesem Zustande seine qualitative Bestimmtheit sicher behaupten, nachdem er dies nicht einmal in seinem ursprünglichen, lebenskräftigen Dasein[2]) vermocht hat? — Wesentlich anders dagegen wird es sich verhalten mit der gedächtnissmässigen Aufbewahrung von rein begrifflichen Beziehungen (von Urtheilen oder irgend welchen Begriffsverbindungen). Denn von sinnlicher Frische kann bei Begriffen als solchen überhaupt keine Rede sein. Die Bestimmtheit aber ist grade dasjenige, was zum eigentlichsten Wesen des Begriffs gehört, ohne das er nicht sein,

---

[2]) S. o. § 13, C, 1 und 2.

das er nicht verlieren kann: denn so mangelhaft das individuelle Denken auch sein mag, alle Bestimmtheit in der theoretischen Seite des Seelenlebens stammt lediglich von den Begriffen (schliesslich den Kategorien) und ihren gegenseitigen Beziehungen. — Handelt es sich also um das Erhaltenbleiben eines Urtheils U im Gedächtniss, so mag das sinnliche Object, auf das U sich ursprünglich (im Momente t_1) bezieht, überhaupt das sinnliche Beiwerk, das U anfangs umgiebt, verblassen und verschwimmen, es mag auch von einzelnen Begriffen in U unsicher werden, ob sie ursprünglich zu U gehörten oder nicht, ja es mag unsicher werden, ob U überhaupt (in t_1) bestanden hat: aber was sich von U mit Sicherheit erhält, das bewahrt damit auch seine ursprüngliche Bestimmtheit, während der Empfindungsinhalt, als solcher sich selbst überlassen, mit seiner sinnlichen Lebendigkeit auch an seiner Bestimmtheit verliert.

Nun könnte S aber von V, wenn dieses in t_1 zwar dagewesen, aber von S in keiner Weise bemerkt worden wäre, in t_2 auch nicht sagen, dass es ihm schon einmal (in t_1) gegenwärtig gewesen sei: denn wie sollte S in t_2 vom ehemaligen Dasein des V wissen[3]), nachdem dieses Dasein damals, wo es allein constatirbar war, unbemerkt geblieben ist? Soll also S in t_2 von V (resp. V') wissen, dass es schon einmal da war und in welcher Weise es da war, so muss V in t_1 von S irgendwie zur Kenntniss genommen d. i. zum Gegenstande des Urtheilens gemacht werden. Und Alles, was in diesem Urtheilen an und über V constatirt wird, kann dann seine Bestimmtheit in t_2 wenigstens noch in soweit haben, als es in t_1 wirklich in scharfe Begriffe aufgenommen wurde[4]). Und mittelst

---

[3]) Wenn V unter derselben Bedingung vor einem bereits entwickelten Bewusstsein in t_2 (ohne Vorhandensein eines entsprechenden Sinnesreizes) auftauchte, so würde es entweder für ein Phantasiegebilde erklärt werden, oder, wenn Derartiges durchaus unmöglich wäre, allerdings für einen gedächtnissmässig erhaltenen Empfindungsinhalt, dessen ursprüngliches Auftreten unbekannt sei. Letzteres indess kann eben nur dann erst geschehen, nachdem das betreffende Subjekt bereits weiss, dass es ein Aufbewahrtwerden von Vorstellungen im Gedächtniss überhaupt giebt. Hiervon aber darf obiges S ja noch gar Nichts wissen.

[4]) Was aber falsch oder gar nicht aufgefasst wurde, das kommt falsch oder gar nicht in die Erinnerung: daher kann es kommen, dass man glaubt, z. B. Grün gesehen zu haben, während es Blau war; auch kann man wissen, dass man da und da Menschen gesehen hat, ohne sich ihrer Gesichtszüge (weil man sie nicht beachtet hat) erinnern zu können. — In scharfer Bestimmtheit lässt sich an V alles Numerische und Geometrische auffassen. Aber auch

dieser Begriffe und Urtheile wird es in t_2 dann möglich sein, eine Vorstellung über die ursprüngliche Beschaffenheit von V zu haben, V' damit zu vergleichen und zu erkennen, was es verloren hat.

Nur ist hiermit noch nicht erklärt, wie S zu der Überzeugung kommt, dass es überhaupt Erinnerungen giebt. Denn wenn in t_2 auch V' vorhanden und aus t_1 der (auf V sich beziehende) Urtheilscomplex U erhalten ist, so ist damit zunächst doch Nichts weiter gesagt, als dass in t_2 ausser sonstigen Vorstellungen und Urtheilen eben auch V' und U gegenwärtig sind. Kann denn das Gegenwärtige noch eine andere Wirklichkeit haben, als dass es eben da ist, in seiner bestimmten Weise da ist? Ja muss nicht, da in t_2 zwischen dem Inhalte von U und der wirklichen Gegenwart gradezu ein Widerspruch besteht, dieses U vielmehr als sinnloses Blendwerk kurzweg verworfen werden?

Der Inhalt von U wird nämlich, als in t_1 entstanden, im Anfange der Entwicklung von S nur folgender Art sein können: Dies (sc. V) ist; es ist nicht dies (sc. die Empfindung V_1) oder dies

---

dem Qualitativen und Intensiven lässt sich durch Vergleichung des Verwandten und durch Ordnung desselben in fortschreitenden Reihen (z. B. der Farben in der Reihenfolge des Regenbogens) eine begriffliche Bestimmtheit abgewinnen. Für die Schätzung der Empfindungsintensitäten bietet ferner einigen Anhalt, ob eine Intensität dem Subjekte angenehm, oder ziemlich gleichgültig, oder unangenehm, oder gar schmerzhaft ist. Auch haben die einzelnen Empfindungen am Gemeingefühl, von dem als ihrem gemeinsamen Hintergrunde sie sich abheben, einen gewissen Massstab. Denn besitzt dieser Hintergrund die Zeit von t_1 bis t_2 hindurch eine nahezu constante Erregungsstärke J, und wird diese Stärke dem Subjekte selbst durch Vergleichung der einander unmittelbar folgenden Zustände des Gemeingefühls als constant bekannt, so kann in t_1 das Verhältniss der Intensität von V zu J einigermassen beurtheilt und in t_2 erkannt werden, dass V' nicht mehr in diesem Verhältnisse zu J steht. — Vor Allem aber wird, wenn auch erst auf entwickelterem Standpunkte, nachdem (auf Grund von unmittelbar auf einander folgenden, qualitativ und intensiv nahezu unveränderten oder auch constanterweise sich ändernden Empfindungen) die Überzeugung von der relativen Beharrlichkeit der uns umgebenden Dinge wie des eignen Subjektes und die Erkenntniss fester Gesetzmässigkeit des Geschehens entstanden ist, diese Beharrlichkeit und Gesetzmässigkeit zum Massstabe dienen können. Denn diese Constanz der Dinge wie des Geschehens berechtigt zu der Erwartung, dass V unter denselben (begrifflich constatirbaren) Bedingungen, unter denen es in t_1 auftrat, auch in t_2 und zwar ganz in derselben Bestimmtheit wieder auftreten werde: und mit diesem sinnlich lebendig wiederkehrenden V (oder auch mit irgend einer anderen schon in t_1 dem V zum Vergleich dienenden und in t_2 sich erneuernden Empfindung) lässt sich dann V' in t_2 vergleichen.

(sc. V_2), aber es ist mit diesen (sc. V_1, V_2 etc.) zusammen; es ist also ein von Anderen unterschiedenes In-sich-, ein Selbstseiendes; als solches grenzt es mit seinem Sein an das Sein Anderer, an der Grenze seines Seins beginnt erst das Sein Anderer; und in diesem Zusammensein mit Anderen einerseits und seinem das Sein der Anderen begrenzenden Selbstsein andererseits hat es sein Dasein. — Dieses Dasein ist also wohl zu unterscheiden vom blossen Sein. Das Daseiende hat in seinem Zusammensein mit Anderen seine bestimmte Stellung (gleichsam seinen Ort, sein Da). Und diese Stellung behauptet es durch sein Selbstsein, alles andere Sein von sich ausschliessend. Und dieses Selbstsein ist so energisch, dass es sich nicht nur anderen Empfindungen gegenüber geltend macht, sondern auch gegen das empfindende Subjekt selbst sich aufrecht erhält, dem Subjekte gleichsam als die Negation desselben (als sein „Nicht-Ich", an dem das Subjekt seine Grenze hat) Widerstand („Gegenstand") leistet. Kurz, dieses Dasein ist das Sein der wirklichen, sinnlich lebendigen Empfindung, die am präsensitiven Zustande des Subjektes ihre reale, selbständige Grundlage hat, die ihr Selbstsein hartnäckig, mit der Kraft der Naturnothwendigkeit festhält. — Und wenn S selbst anfangs auch noch nicht alle Begriffe dieser unserer Charakteristik des Daseins zu denken vermag, so muss es ihm doch schon thatsächlich ein Unterschied sein, ob z. B. V' in seinem verschwommenen, schwankenden Sein, von dem leicht abstrahirt werden kann, wie ein Schatten[5]) an seinem

[5]) Während das selbständige Dasein der wirklichen Empfindung am präsensitiven Zustande der Seelensubstanz ihre sichere Grundlage hat, kann man zweifelhaft sein, ob zu jedem der so zahlreich im Gedächtniss aufbewahrten Empfindungsinhalte überhaupt ein besonderer Seelenzustand gehört. — Da ist nun allerdings unleugbar: wie die Empfindung (zur Zeit t_1) im präsensitiven Zustande ihren Ursprung und Halt hat, so vermag der (im Momente t_2) reproducirte Empfindungsinhalt in der Seelensubstanz unter Umständen eine so lebhafte Erregung hervorzurufen, dass sogar das Nervensystem sehr merklich dadurch beeinflusst wird. Und diese Sachlage lässt vermuthen, dass auch in der Zwischenzeit (von t_1 bis t_2) die Continuität zwischen dem ursprünglichen und dem (in t_2) erneuerten Seelenzustande nicht ganz verloren gegangen sei, sondern eine dem Empfindungsinhalte entsprechende, wenn auch noch so schwache Erregung fortbestanden habe. Eine Annahme, die um so näher liegt, als das gedächtnissmässige Fortbestehen eines Vorstellungsinhaltes (da dieser in Wahrheit, ohne eigene Realität, lediglich durch das vorstellende Subjekt besteht) so wie so doch eine gewisse (erhaltende) Thätigkeit der Seelensubstanz erfordert, die sich ohne einen zugehörigen Zustand dieser Substanz nicht wird denken lassen. Und ebenso wird jedem einzelnen Denkakte, wie der gedächtnissmässigen Auf-

Denken vorüberschwebt, oder ob eine gleichzeitige Empfindung in sinnlich lebendigem Dasein widerstandskräftig sich behauptet. Denn wie zwei neben einander bestehende Empfindungen (z. B. des Rothen und Grünen), ohne in Begriffe aufgelöst werden zu können, doch als zwei verschiedene Qualitäten unterscheidbar sind, so wird S auch schon anfangs das sichere und lebendige Dasein einer wirklichen Empfindung und das gleichzeitig auftauchende schattenhafte Sein eines Erinnerungsbildes als zwei Arten des Seins zu unterscheiden vermögen, ohne deshalb bereits alle Begriffe denken zu müssen, mittelst deren wir diesen Unterschied auffassen. Für S genügt es zunächst, das gegen das Sein Anderer (bestimmt und sicher) abgegrenzte und in dieser Abgrenzung selbstseiende (und in diesem Selbstsein sich behauptende) Da- und Gegenwärtig-sein als den charakteristischen Unterschied der sinnlich lebendigen Empfindung gegenüber dem Verschwommensein und der Schattenhaftigkeit[5]) der haltlos schwankenden Erinnerung zu erkennen (vgl. u. § 23).

Dieser Begriff des Daseins, in t_1 mit Recht von V ausgesagt und als Aussage von V in U erhalten, kann nun aber in t_2 nicht mehr von V gelten, da dies in sinnlicher Lebendigkeit gar nicht

---

bewahrung jeder Verknüpfung von Vorstellungen, ein bestimmter Zustand der Seelensubstanz als subjektive Seite des betreffenden Vorganges entsprechen. — Aber das theoretische Interesse des Seelenlebens liegt vor Allem in der objektiven Seite des Empfindens und Denkens, im Gedankeninhalte, in dem Bau, den sich die Seele mittelst der gegebenen Empfindungen und auf Grund derselben selbstthätig errichtet. Diesem Gedankenbau, der sich in fortschreitender Entwicklung zu der lichten Höhe des Bewusstseins und Selbstbewusstseins erhebt, entspricht zwar im dunklen Grunde der Seele jenes System substanzieller Zustände, das das Denken und gedächtnissmässige Aufbewahren und Reproduciren begleitet. Aber die eigentliche Grundlage dieser Gedankenwelt sind doch nicht diese Zustände, sondern die vorstellende und denkende Kraft und Thätigkeit der Seele. Durch diese Kraft und Thätigkeit erst werden jene Zustände vielmehr in ihrer Besonderheit erhalten, vor dem Zusammenfliessen zur psychischen Resultante bewahrt (vgl. o. § 13, C). Auch ist die jeweilige Verknüpfung und Aufeinanderfolge der Vorstellungen im Lichte des Denkens nicht die Folge eines Mechanismus jener Zustände im dunklen Seelengrunde: der Gedankenverlauf vollzieht sich vielmehr nach klar vorliegenden logischen Gesetzen d. i. nach begrifflichen Beziehungen, und auf derartigen Beziehungen beruhen auch die Ideenassociationen. Von letzteren aber, also von der jeweiligen Denkthätigkeit hängt es ab, welche der gedächtnissmässig aufbewahrten Vorstellungen reproducirt werden, während Empfindungen an ihrer präsensitiven Grundlage ihre Sicherheit im Gegenwärtigsein, ihr eigenes selbständiges Dasein haben.

mehr vorhanden ist. Und dennoch wird dieses Dasein in U nicht etwa von V' ausgesagt, sondern mittelst[6] dieses V' von V selbst. Denn als U (in t_1) entstand, war nicht V', sondern V gegenwärtig: und wie in t_1 der Bestand von U sich gestaltete, so allein kann er im Gedächtniss sich erhalten und in t_2 reproducirt werden. Meinen doch auch wir in unserem entwickelteren Denken, an frühere Zeiten uns erinnernd, mit[6] den Erinnerungsbildern, die in uns auftauchen, die damals gesehenen Gegenden, Dinge und Menschen, kurz, das damals Erlebte (nicht etwa die Erinnerungsbilder selbst)[7]. Entsprechend wird es sich also bei unserem S im Momente t_2 verhalten müssen[8]. Der unmittelbare Inhalt von U ist mithin in t_2 gar nicht mehr wahr[9].

Und dennoch lässt S diesen Inhalt von U gelten und fasst das mit V' und U zusammen Gemeinte[6] als Dagewesenes im

---

[6]) Mit einem blossen Empfindungsinhalte wird zwar nichts gemeint (s. o. § 12. 13, A), es kann also auch mit V' (einem blossen Nachklange von V im Gedächtniss) d. i. im Vorstellen von V' allein das ehemalige V nicht gemeint werden, sondern nur zusammen mit dem in U enthaltenen „Dies“. Aber V' dient doch dazu, durch seinen mit V ursprünglich genau übereinstimmenden Inhalt dem „Dies“ den Zielpunkt seines Meinens zu bestimmen. Diese Zusammengehörigkeit und innige Verknüpfung von V' und U, von Empfindungsinhalt und Kategorien in der Erinnerung wird um so inniger, je concreter die Objekte der Erinnerungsbilder sind.

[7]) Wenigstens insofern nicht, als wir uns eben an das damals Erlebte erinnern. Natürlich können auch die Erinnerungsbilder Objekt der Reflexion sein: aber oben ist eben nicht vom Reflektiren über den Akt der Erinnerung, sondern von diesem Akte selbst die Rede.

[8]) Dies ist am augenscheinlichsten, wenn t_1 und t_2 unmittelbar auf einander folgen und das in t_2 vorhandene Meinen von V als blosse Fortsetzung des in t_1 dagewesenen erscheint, wie es o. § 13, im Texte zur 93. Anm. der Fall war: denn hier meint S unmittelbar nach t das bereits vor t als Seiendes gefasste E natürlich ebenfalls nur mittelst der im Gedächtniss fortbestehenden Vorstellung E': nur hat E' erst ein Minimum an Bestimmtheit und Lebendigkeit verloren.

[9]) Und selbst wenn S diesen Inhalt statt auf V, auf V' beziehen wollte, kann er ihm in t_2 nicht mehr als wahr gelten, da dem V' kein wirkliches Da- und Gegenwärtigsein (in obigem Sinne) zukommt. Wir können zwar eine ganze Erinnerungs-, ja Phantasiewelt, wenn wir uns, von der umgebenden Wirklichkeit abstrahirend, in sie hineindenken, als „gegenwärtig“ dem denkenden und dichtenden Subjekte bezeichnen. Aber dieses Gegenwärtigsein ist eben etwas ganz Anderes, als das wirkliche Dasein, von dem oben die Rede ist: ersteres ist, als blosses Gedachtwerden, abhängig vom Denken und Dichten und Wollen des Subjektes, letzteres (das Dasein der Empfindung) muss das Subjekt als etwas Selbstseiendes anerkennen, es mag wollen oder nicht.

Gegensatze zum gegenwärtig Daseienden (s. u. § 23). Wodurch kann sich S zu diesem Akte berechtigt und gezwungen fühlen?

Wir müssen zugeben, soll die Erinnerung des S in t_2 vollständig und sicher sein, so müssen nicht nur V und U reproducirt werden, sondern auch die in t_1 ausser V und U dagewesenen Empfindungen V_1, V_2 etc. nebst den zugehörigen Urtheilen: es muss möglichst die ganze für S in t_1 dagewesene Vorstellungs- und Gedankenwelt (W) wiederbelebt werden, damit V in dieser Welt seinen bestimmten Ort habe. Ja, S muss des ganzen zwischen t_1 und t_2 liegenden Vorstellens und Denkens, wenigstens dem Hauptinhalte nach, in zeitlicher Ordnung sich erinnern, damit es von t_2 aus seinen Lebensinhalt rückwärts verfolgend, den Ort von W in diesem Verlaufe seines psychischen Geschehens bestimmen könne. Auch gewinnt S dieses Abbild seines inneren Lebens einfach dadurch, dass das reale psychische Geschehen, nach seinen Hauptzügen, in zeitlicher Ordnung dem Gedächtniss sich einprägt und in dieser Ordnung bei der Erinnerung wieder belebt wird. Und ist da nun nicht in und mit diesem Abbilde, das, bis zum Momente t_2 reichend, mit der Gegenwart abschliesst, das also die Gegenwart mit der Vergangenheit stetig verbindet, eo ipso die Zeitreihe der auf einander folgenden Vorstellungs- und Gedankenwelten, also auch das Dagewesensein von W und V gegeben?

Indess, zunächst sei daran erinnert, dass der wache Zustand des Menschen unterbrochen wird vom Schlaf. Und wenn wir auch annehmen wollten, dass S selbst im tiefsten Schlafe Vorstellungen und Gedanken habe, so würden diese doch schwerlich[10]) miteingehen können in das Gedächtnissbild, das S in wachem Zustande von seinem Vorstellungsverlaufe gewinnt, sodass dieses Bild zahlreiche Lücken aufweisen und dadurch in eine Reihe einzelner Abschnitte zerfallen wird. Und damit wäre denn ein stetiger Zusammenhang nur noch innerhalb jedes einzelnen Abschnittes; der Zusammenhang aber, der eo ipso von der Gegenwart in die Vergangenheit beliebig weit

---

[10]) Wenigstens wir, mit unserem bewussten Seelenleben, vermögen uns keines stetigen Vorstellungsverlaufs zu erinnern von Heute durch den tiefsten Schlaf hindurch zu Gestern zurück. Nun ist zwar der Anfang der Entwicklung von S so wie so unbewusst: aber auch das Kind ist bald wach, bald schläft es, und das wird doch ein Unterschied sein müssen für sein unbewusstes Seelenleben (hinsichtlich seines Empfindens und der Lebhaftigkeit, Stetigkeit, Sicherheit und Bestimmtheit seines Denkens, das zur Erinnerlichkeit des Empfundenen ja nothwendig ist: s. o. d. Text zur 3. Anm.).

und stetig zurückführen sollte, wäre, im Ganzen genommen, wieder verschwunden!

Überdiess aber würde selbst die durchgehende Stetigkeit dieses Gedächtnissbildes daran nicht das Mindeste ändern können, dass Alles, was dieses Bild aus der Zeit vor t_2 bringt, seinem unmittelbaren Inhalte nach in t_2 nicht mehr wahr ist. Dass dieser Inhalt zeitlich an den Inhalt von t_2 dicht angrenzt, dieser Umstand kann ihn eben so wenig wahr machen als jener, dass die ganze Erinnerung mit dem in t_2 wirklich bestehenden Empfinden sogar gleichzeitig ist. Es fragt sich also immer noch, wodurch kann sich *S* berechtigt und gezwungen fühlen, den Inhalt seiner Erinnerung für ein Dagewesenes zu erklären?

Wir finden es denkbar, dass die beharrliche und ihrem Wesen nach unveränderliche und als solche ausser und über der Zeit stehende Seelensubstanz frühere Vorstellungen und Gedanken treu aufzubewahren vermag. Aber wie könnte *S* im Anfange seiner Entwicklung dem Seelenleben, das es eben erst angefangen hat kennen zu lernen, eine im Laufe der Zeit identische Substanz (s. o. § 13) zu Grunde legen? Und doch ist auch der gemeine Mann, ja das Kind, als von etwas Selbstverständlichem überzeugt, dass seine Erinnerungen (wenn sie sonst sicher sind) Wahrheit enthalten und mit seinem gegenwärtigen Seelenleben Ein Ganzes ausmachen!

Oder soll diese Überzeugung darauf beruhen, dass schon dem Kinde die Beharrlichkeit und Identität seines Körpers feststeht, und dass es Denken und Wollen wie Fühlen und Empfinden für körperliche Zustände und Vorgänge halte? — Dem sei vorläufig so. Und zur Überzeugung von der Beharrlichkeit und Identität seines Körpers *K* sei Karl dadurch gekommen, dass die dem *K* entsprechende Vorstellung *C* (mit unwesentlichen Änderungen) in allen auf einander folgenden Vorstellungscomplexen immer wieder vorkommt, indem ihm dieses fortwährende Sichwiederholen von *C* nur durch die Annahme erklärlich wird, dass dem *C* eine beharrliche objektive Existenz zu Grunde liege. Auch meine Karl mit „Ich" blos den Körper *K*, der auch sonst noch in seiner Vorstellungswelt (d. i. in derjenigen Vorstellungswelt, die allein dem Karl unmittelbar vorliegt)[11] eine ganz besondere Rolle spielt: wird *K* z. B. gestossen, so entstehen Tastempfindungen und Schmerzgefühle; und

[11]) Denn auf sonstige Vorstellungswelten (sc. anderer Menschen) muss Karl erst schliessen.

sind Wünsche und Willensregungen vorhanden, so macht *K* entsprechende Bewegungen. Derartiges bemerkt Karl hinsichtlich anderer Körper nicht, und deshalb zeichne er *K* durch ein besonderes Wort aus. Ja es möge diese hervorragende Rolle des *K*, also auch der Vorstellung *C*[12]) dasjenige gewesen sein, was Karls Aufmerksamkeit schon vor seiner Ausbildung der Körpervorstellung grade auf *C* (und dadurch dann auch auf *K*) hingelenkt hat. — Nur möchten wir, da uns Karls materialistische Ansichten nicht imponiren, bestimmt wissen: warum nimmt seine einfache Seelensubstanz *S* an dem Wohlergehen von *K* ein so ausserordentliches Interesse, warum macht *S* in seiner Vorstellungswelt überhaupt einen principiellen Unterschied zwischen dem Dasein von Gefühlen des Angenehmen einerseits und des Unangenehmen andererseits? Einfach deshalb, weil das Wohl und Wehe von *K* das von *S* selbst zur nothwendigen Folge hat! Aber warum ist dem *S* sein eigenes Wohl und Wehe nicht gleichgültig? Weil *S* nicht nur vorstellt und denkt, sondern auch fühlt; weil *S* im Fühlen von seinem eigenen Sein und Befinden nicht in kalt und indifferent theoretischer Betrachtung weiss, sondern das Gewusste eben selbst ist, aber ist in einem Sein, das eben so sehr ein Wissen ist! So wäre *S* also doch wenigstens im Gefühl bei sich und für sich, und wäre dies nicht schon der Anfang zum „Ich"[13]), sodass Karl mit seinem „Ich" (ohne es selbst zu wissen) im Grunde doch etwas Anderes meint, als den Körper *K*? Und wenn dem wirklich so ist, sollte dann das Für-sich-sein seiner Seelensubstanz, ihr Sich-selbst-fühlen-und-haben-und-festhalten gegenüber allen Vorstellungen nicht von Einfluss sein auf die Verwerthung der Erfahrungen, die wir Karl soeben von *C* und *K* machen liessen? — Es ist fürs Erste wenigstens unzweifelhaft, dass diese Erfahrungen, was sie oben erklären sollen, vielmehr voraussetzen. Denn die hervorragende Rolle und das fortwährende Sichwiederholen von *C* zu erkennen, wie überhaupt Erfahrungen zu sammeln, setzt voraus, dass *S* zu seinem Gedächtniss bereits Vertrauen habe, dass es den Inhalt der Erinnerung trotz seines Widerspruchs mit der jeweiligen Gegenwart, gelten lasse und für da-

---

[12]) So ist z. B. der Vorstellungscomplex, der zum Sehen des Gestossenwerdens von *K* gehört, bei Karl stets begleitet wenigstens von Tastempfindungen.

[13]) Vgl. o. § 14, 13. Anm. (Das Ich ist „Gefühl eines Daseins") und u. § 16.

gewesen erkläre. Wir müssen also immer wieder fragen: Wodurch kommt *S* zu diesem Vertrauen?

Wir können, wie gesagt, die treue Aufbewahrung eines Vorstellungs- und Gedankeninhalts nur in der beharrlichen Seelensubstanz für möglich halten: dieser Inhalt muss im Momente seines ursprünglichen Auftretens gleichsam eingetragen werden in das Buch des Gedächtnisses, das an der überzeitlichen Seelensubstanz seinen zuverlässigen Hüter und Bewahrer hat. Und wie wir nur in dieser Substanz das Fortbestehen jenes Inhaltes gesichert finden können, so wird auch für *S* selbst das Erhaltenwerden einer Vorstellungsmasse in ihm als einem beharrlichen Substrat irgendwie als etwas unmittelbar Selbstverständliches und absolut Sicheres feststehen und seinem Vertrauen zur Erinnerung zu Grunde liegen, dieses Vertrauen möglich und nothwendig machen müssen. — Nicht als ob *S* selbst aus dieser Grundlage die Berechtigung seines Vertrauens ableiten müsste: *S* selbst reflektirt über dieses Vertrauen überhaupt noch nicht; es ist ihm nicht weniger unvermittelt und selbstverständlich, als was wir für seine Grundlage halten. Aber wir versuchen dieses thatsächlich gegebene Vertrauen zu verstehen als nothwendige Folge daraus, dass *S* seinen Vorstellungen gegenüber sich selbst als beharrliches Substrat gilt. Und auch dies, als was *S* sich selbst gilt, beschreiben wir mittelst des Begriffs des beharrlichen Substrats: *S* selbst denkt weder seine Substantialität, noch seine Beharrlichkeit oder Identität. — Aber *S* selbst muss doch, wenn uns jenes Vertrauen zur Erinnerung verständlich werden soll, sich selbst unmittelbar (ohne jede Vermittlung durch Schlüsse oder Begriffe) als ein schlechthin Beharrliches haben und wissen, es muss allem Vorstellungsinhalte gegenüber (sei er gegenwärtig oder nicht) faktisch sich selbst als Ein und Dasselbe gelten, sich selbst schlechthin identisch sein (s. o. § 14, B).

Ist so aber die Erinnerung, die „Recognition" in der That nur durch die faktische Identität des Ich zu verstehen, so wird auch alle „Synthesis", alle Kategorienthätigkeit unter dieser Identität stehen müssen, nur durch diese Identität möglich sein. — Denn auf die Länge der Zeit zwischen dem ersten Auftreten einer Vorstellung (in t_1) und ihrem Reproducirtwerden (in t_2) kommt es (im Ganzen genommen) zwar an, wo es sich um möglichste Bestimmtheit und Lebendigkeit der reproducirten Vorstellung handelt: hier aber, wo überhaupt von der Möglichkeit der Erinnerung oder

Recognition die Rede ist, kommt die Grösse des Abstandes von t_1 und t_2 nicht in Betracht. Die faktische Identität des Ich muss also zu Grunde liegen, wenn t_1 und t_2 einander auch noch so fern oder noch so nahe sind, sie muss z. B. zu Grunde liegen bereits dem Urtheil: Dies (sc. Roth) ist nicht Dies (sc. Grün), ja schon dem Urtheil: Dies (sc. Roth) ist. Denn so gewiss bei ist etwas Anderes gedacht wird, als bei Dies, und so gewiss im ersten Urtheil mit dem ersten Dies etwas Anderes gemeint wird, als mit dem zweiten, so gewiss enthält jedes dieser Urtheile mehrere Akte: diese Akte würden aber nicht zur Einheit des Urtheils mit einander verbunden sein, wenn beim letzten Akte nicht zugleich der Inhalt des (resp. der) vorhergehenden als reproducirt (resp. conservirt) und recognoscirt zugegen wäre. — Ja selbst wenn z. B. im Urtheile: Dies ist, der Denkakt von Dies mit dem Denkakte von ist in absolut denselben Zeitpunkt fiele (sodass der Abstand von t_1 und t_2 Null wäre), so würde dennoch die Einheit des Urtheils ohne die faktische Identität des Ich nicht möglich sein. Denn soll S bei der zum Denken von ist gehörigen Behauptung (sc. dass Roth ist: s. o. § 13, A) überzeugt sein, dass sich diese Behauptung auch wirklich auf Dasjenige bezieht, was beim Denken von Dies fixirt wird, so muss dieser Überzeugung nicht weniger, als obigem Vertrauen in die Wahrheit der Erinnerung, zu Grunde liegen, dass S im Denken von Dies und von ist thatsächlich sich selbst schlechthin identisch ist[14]).

Nur ist vor Allem eingehender noch zu erwägen, was das Ich sein muss, damit es ohne Begriffe von sich wissen, faktisch sich selbst identisch sein könne.

§ 16. Das Ich als Identität von Wissen und substanziellem Sein.

Dürfen wir uns hier auf Joh. Gottl. Fichte's Ich berufen? Nach dem „Ersten, schlechthin unbedingten Grundsatze“ der Wissenschaftslehre „setzt“ „das Ich .. ursprünglich schlechthin sein eignes Sein“; „das Ich ist .. für das Ich schlechthin und nothwendig“ (WW. I, S. 97 f.: 1794). Das Ich „setzt sich selbst nothwendig“ in ursprünglicher „Selbstanschauung“ oder in „un-

---

[14]) Vgl. o. § 14, d. Text zwischen d. 40. u. 48. Anm. und u. § 16, d. Text zur 26. Anm.

mittelbarem" Selbstbewusstsein (S. 528 ff.: 1797; vgl. 459)[1]. — Aber wie sollen wir uns überhaupt dieses Sich-selbst-setzen, diese Selbstanschauung denken?

Dass das „Ich" einer Seelensubstanz in der That nicht in einer auf diese Substanz gerichteten Kategorienthätigkeit bestehen (seinen Realgrund in einer solchen Thätigkeit nicht haben) kann, ergiebt sich nicht nur daraus, dass nach dem soeben Gesagten vielmehr die Kategorienthätigkeit als Synthesis des Mannigfaltigen ihren Realgrund in der faktischen Identität, also im Wesen des Ich hat, sondern auch aus folgendem Umstande. — Die Denkthätigkeit muss nothwendig Etwas haben, an dem, in Bezug auf das sie ausgeübt wird: dem Schliessen sind zu Prämissen gegeben Urtheile, das Urtheilen hat am Subjekte das zu bestimmende Etwas, und das allerabstracteste Subjekt ist das Dies (oder Es). Als Dies aber kann nur fixirt werden, was selbst schon aufgenommen ist in das Licht des Wissens. Ein Reales, das bis dahin noch in keiner Weise für eine wissende und denkende Substanz (*S*) gewesen, sondern ihr in der Nacht des absoluten Ansichseins verborgen geblieben wäre, kann von *S* nicht plötzlich und aus eigner Kraft zum Gegenstande des Denkens gemacht, nicht unvermittelt als ein Dies in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gerückt werden: das Reale muss vielmehr (direkt oder indirekt) erst Empfindung in *S* hervorrufen, diese Empfindung kann *S* dann als ein Dies zum Objekte der Kategorienthätigkeit erheben und dadurch auch auf das der Empfindung entsprechende Reale schliessen. Und ebenso kann *S* sein eigenes substanzielles Sein nicht unvermittelt als ein Dies fixiren: sein Wahrnehmen durch den „inneren Sinn" bezieht sich vielmehr immer nur auf Psychisches, nie auf die blosse, todt und lichtlos an sich bestehende Substanz *S*; diese Substanz und ihr jeweiliger Zustand ist für sie selbst nur insofern erkennbar und fixirbar, als sie sich bereits irgendwie im Lichte des Wissens, im Gefühl oder Trieb, im Empfinden oder Denken, sichtbar geworden ist. Und das ist nicht etwa eine Eigenthümlichkeit des äusseren oder „inneren Sinnes",

[1]) Vgl. auch IX, S. 76 f. („Ich, Identität des Gesehenen und Sehenden"; die „Kantische Apperception — als das absolute Sichsichtbarsein des Sehens in seiner Wesenheit selbst . . . . Es ist das innere Wesen des Sehens und unabtrennbar von ihm und seinem Sein, dass es sich sieht, dass es seinen Reflex oder sein unmittelbares Fürsichsein bei sich führt" etc.). 80, o. (hier aber das Ich nur als „leidendes", hier nur das „Verhältniss der Substantialität"): 1813. II, S. 14 ff. 19 ff. 27 ff. u. A.

sondern des Denkens, der Kategorie Dies selbst. Denn das zu dieser Kategorie gehörige Hinweisen[2]) verlangt nothwendig einen Punkt, auf den es sich beziehen kann, und wie das Hinweisen ein Vorgang im Denken oder Wissen ist, so liegt nothwendig auch sein Beziehungspunkt im Wissen: es kann also, was überhaupt nicht für das wissende Subjekt ist, auch nicht in der besonderen Form als Beziehungspunkt von Dies für dasselbe sein. — Ist dem aber so, dann müsste *S*, wenn sein Ich in einem Sich-selbst-denken bestände, bevor es concretere Kategorien von sich aussagen könnte, sich selbst erst als ein Dies fixiren, dieses Fixiren aber würde nur möglich sein, wenn sein substanzielles Sein ihm schon irgendwie im Lichte des Wissens vorläge, wenn *S* bereits sich selbst wüsste und hätte, als ein Ich für sich selbst wäre. Dieses Sich-selbst-wissen möchte ferner verbunden sein mit dem Denken eines Anderen: aber dieses Denken ist als Denken eines Anderen natürlich kein Sich-selbst-wissen. Und so kann denn das Ich weder im Sich-selbst-denken, noch im Denken eines Anderen bestehen. Es bleibt uns also nur übrig, sein Verständniss im Gebiete entweder des Empfindens oder des nichtvorstellenden Wissens zu suchen (vgl. o. § 13, A).

Aber auch als ein Sich-selbst-empfinden kann das Ich nicht angesehen werden. Denn Substanzen oder Zustände von Substanzen werden überhaupt nicht empfunden. Die Einwirkungen anderer Substanzen auf *S*, also auch die zugehörigen Empfindungen sind zwar abhängig von den Zuständen jener Substanzen: aber auf diese Zustände muss erst geschlossen werden auf Grund der Empfindungen, diese Zustände sind in der Empfindung selbst nicht unmittelbar gegeben, der unmittelbare Empfindungsinhalt (Roth, Süss etc.) hat vielmehr sein Dasein nur im Vorstellen, nur durch das Vorstellen von *S*. — Man könnte zwar sagen, dass alles Empfinden von *S*, nicht nur im „Gemeingefühl", sondern auch das Empfinden von Farben und Tönen etc., ein Sich-selbst-empfinden sei. Denn bevor *S* das Roth setzt, muss es erst in den entsprechenden präsensitiven Zustand versetzt werden (s. o. § 12), und dieser Zustand, könnte man wohl sagen, wird im Roth empfunden. Aber in Wahrheit wäre dieser Sprachgebrauch nicht viel besser, als der des gemeinen Bewusstseins, das da behauptet, die Rose selbst (als ein von unserem Vorstellen Unabhängiges) werde gesehen; ja insofern noch

---

[2]) S. o. § 6, d. Text zur 8. Anm.

verkehrter, als von der Seelensubstanz S, wenn sie im Roth sich selbst empfinden sollte, dann ja auch gesagt werden müsste, sie sei roth, beim Sehen von Grün aber sei sie grün. — Oder soll S mittelst des „inneren Sinnes“ sich selbst empfinden? Aber mittelst des „inneren Sinnes“ wird nur wahrgenommen, constatirt, welche Gedanken und Vorstellungen, Gefühlszustände und Willensregungen jeweilig die Seele erfüllen, und dieses Constatiren ist in Wahrheit Nichts als ein Urtheilen[3]), ein Denken (vgl. u. § 20). Und selbst wenn die Substanz S, wie sie von anderen Substanzen zum Empfinden gereizt, afficirt wird, so auch von sich selbst afficirt werden könnte (was aber eo ipso sinnlos ist) und dieses Von-sich-selbst-afficirt-werden eine besondere Art von Empfindungen zur Folge hätte, so würde der Inhalt dieser Empfindungen doch ebenfalls nur ein ideelles Dasein besitzen, nur im zugehörigen Vorstellen, nur durch dasselbe bestehen, nicht der reale Zustand oder gar die Substantialität von S selbst sein. Es müsste also selbst in diesem Falle auf die Substanz S und ihre Zustände erst geschlossen werden: von einem unmittelbaren (durch keine Begriffe vermittelten) Fürsichsein, wie es im Ich thatsächlich vorliegt, könnte auch hier keine Rede sein.

So sehen wir uns denn auf das nichtvorstellende Wissen[4]) beschränkt. Innerhalb dieses Wissens kann nur noch vom Gefühls- und Triebleben der Seele die Rede sein. Ein auf Anderes gerichteter Trieb kann als solcher, ohne Vorstellen (das doch erst zu Anderem hinüberführt) und beim Ich, natürlich nicht in Betracht kommen, sondern höchstens ein auf das Ich selbst gerichteter Trieb. Und so etwas wird uns im Ich allerdings begegnen (s. u. § 17 ff.). Aber für jetzt hat das Specifische des Triebes gegenüber dem Gefühl, nämlich das Moment des Wollens, kein Interesse für uns: jetzt handelt es sich blos darum, wie die Seelensubstanz ursprünglich für sich selbst sein, von sich selbst wissen kann. Und die Antwort kann nunmehr nur lauten: im Fühlen weiss die Seele ursprünglich, unmittelbar von sich, das Ich ist Selbstgefühl. Und dieses Selbstgefühl muss sie, da ohne das Ich keine Synthesis, überhaupt keine Kategorienthätigkeit möglich war[5]), schon im allerersten Anfange ihrer logischen Entwicklung besitzen.

---

[3]) Nämlich: Dies (z. B. eine Vorstellung a) ist, Dies (sc. a) ist nicht Dies (sc. b), Dies ist zusammen mit Dem etc.

[4]) Vgl. o. § 11 und § 13, d. Text zur 2. Anm.

[5]) S. o. d. Text vor u. nach d. 2. Anm. und § 15, d. Text vor d. 14. Anm.

Nun ist, wie bereits angedeutet wurde[6]), das Gefühl als solches für eine Identität von Wissen und realem Sein zu erklären. Zwar werden uns Gefühlszustände ohne jedes Vorstellen empirisch niemals begegnen. Aber während bei den Farbempfindungen der Vorstellungsinhalt (eben die Farbe als das dem Subjekt gegenüber gesetzte Objekt) unzweifelhaft vorherrscht und die subjektive Seite, der Gefühlston, in geringerem oder höherem Grade zurücktritt, ist schon bei den Geruchs- und Geschmaksempfindungen der Gefühlston sehr wesentlich, um im Gemeingefühl (bei normalem Zustande des Menschen) entschieden das Übergewicht zu besitzen. Und dieses Mehr-und-mehr-überwiegen des Gefühlstones erlaubt es, dass wir uns einen Gefühlszustand denken, bei dem gar kein Vorstellen mehr vorhanden wäre. Mag ein solcher Zustand des reinen Gefühls in unserem Seelenleben wirklich vorkommen resp. jemals vorgekommen sein, oder nicht, darauf kommt es hier nicht an: alle Gefühlszustände haben (so sehr sie auch mit einem Vorstellen verbunden sind) als solche, sofern sie eben Zustände des Fühlens sind, das Charakteristische des reinen Gefühls nothwendig in sich[7]). Und dieses Charakteristicum kann eben nur als obige Identität beschrieben werden. — Denn das Moment des Wissens muss im reinen Gefühl sein, da dieses doch etwas Seelisches ist (s. o. § 11). Und was in diesem Gefühl gewusst wird, ist der Zustand, das reale Sein des fühlenden Subjektes selbst. Aber dieses reale Sein wird im reinen Gefühl nicht gewusst in der Weise des Vorstellens und Denkens, das Gewusste steht hier nicht als ein Objektives dem Subjekt fremd gegenüber, sondern das Subjekt ist das Gewusste und ist es grade im Gefühl, sodass das reine Gefühl nur als unmittebare Identität des Wissens mit seinem Gewussten, mit dem realen Sein des Wissenden, nur als vom Wissen durchleuchtetes reales Sein charakterisirt werden kann[8]). Und dieses im Gefühl enthaltene Moment des

---

[6]) S. o. § 15, d. Text zwischen d. 12. u. 13. Anm.

[7]) So kommen auch die geometrischen Figuren in der Wirklichkeit nicht vor, aber die Wirklichkeit entspricht den Lehren der Geometrie insoweit, als sie diesen Figuren nahe kommt.

[8]) S. m. Log. § 5 ff. Vgl. J. G. Fichte, W. W. IV, S. 43 f.: „Das Gefühl überhaupt ist die blosse unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive desselben, des Seins desselben auf sein Bewusstsein, und das Gefühlsvermögen der eigentliche Vereinigungspunkt beider; jedoch . . . nur insofern . . das Subjektive betrachtet wird als abhängig vom Objektiven. (Inwiefern umgekehrt das Objektive betrachtet wird als abhängig vom Subjektiven, ist der Wille der Vereinigungspunkt beider.) . . . Das Objektive im

eigenen realen Seins ist es im letzten Grunde allein, was das Subjekt seinen Gefühlszuständen gegenüber nicht gleichgültig sein (oder bleiben) lässt, und zwar um so weniger sein lässt, je näher sie dem reinen Gefühl stehen, je weniger die objektive Seite an ihnen hervortritt[9]). — Daher ist auch das Ich als solches (d. i. abgesehen von seiner Beziehung zu einem Vorgestellten, einem Nicht-Ich), da es nach Obigem gar kein Vorstellen enthält, mithin ein reines Gefühl, das reine Sich-selbst-fühlen der Seele ist, als Identität von Wissen und realem Sein zu charakterisiren.

Ich wird [als abhängig „von einem Antriebe"], ohne alles sein Zuthun durch Freiheit, bewegt, bestimmt, verändert, gerade so wie das blosse Ding auch verändert wird. Da nun aber das Ich gar nicht blos objektiv ist, sondern in demselben Einen und ungetheilten Wesen mit ihm das Subjektive vereinigt ist, so entsteht nothwendig mit der Veränderung des ersteren zugleich auch eine Veränderung des zweiten, also ein Bewusstsein dieses Zustandes, welches Bewusstsein aber als ebenso mechanisch hervorgebracht erscheint, wie der Zustand selbst. Von der Vorstellung . . . . . . ist das Gefühl dadurch unterschieden" etc. (1798; vgl. auch S. 71, u. 86, u. 90 f. 95. 106 f. I, S. 289 ff. 369, o.). William Hamilton, Lectures on Metaphysics and Logic, Edinburgh and Lond. 1870, Vol. I, S. 187 f. II, S. 431 f. („In the phaenomena of Feeling . . . . consciousness does not place the mental modification or state before itself; it does not contemplate it apart, — as separate from itself, but is, as it were, fused into one . . . . .; there is no object different from self, — no objectification of any mode of self. We are, indeed, able to constitute our states of pain and pleasure into objects of reflection, but in so far as they are objects of reflection, they are not feelings, but only reflex cognitions of feelings": Lect. on Metaphys. fifth edition).

9) Auch Wundt setzt Physiol. Psychol. 2. Aufl. I, S. 469, 38 ff. stillschweigend voraus, dass die Richtung auf das Objektive eine Beeinträchtigung der Intensität des Gefühlstones ist. Vgl. auch Goethe, W. W. Stuttgart bei Cotta 1875, VI, S. 207 („So begann diejenige Richtung, von der ich mein ganzes Leben über nicht abweichen konnte, nämlich Dasjenige, was mich erfreute oder quälte . . ., in ein Bild, ein Gedicht zu verwandeln und darüber mit mir selbst abzuschliessen, um . . . . mich im Innern deshalb zu beruhigen"). — Von Obigem ist zu unterscheiden, dass ein Gefühlszustand (etwa ein körperlicher Schmerz) gesteigert oder abgeschwächt wird, jenachdem man aufmerksam und entgegenkommend bei ihm verweilt, oder seinen Gedanken gewaltsam eine andere Richtung giebt. Denn an das Gefühl denken, enthält zwar ein Objektiviren desselben: aber das Gefühl wird doch dadurch, dass im Gemüth (das keinen leeren Raum duldet) an seine Stelle ein anderer (etwa ein Gedanken-) Inhalt gesetzt wird, weit erfolgreicher bekämpft; auch wird, wenn man sich auf den Gefühlszustand einlässt, die objektivirende Kraft und Wirkung des Denkens dadurch mehr als aufgehoben, dass dieses Sich-einlassen Erinnerungen an frühere gleiche oder verwandte Zustände weckt und durch Wiederbelebung derselben eine weitere Ausbreitung des ursprünglichen Zustandes nicht nur im

Diese im Ich liegende Identität des realen Seins der Seele mit seinem Gewusstwerden, diese Identität des wissenden Subjektes mit dem im Ich gewussten Objekte zwingt uns anzuerkennen, dass auch J. G. Fichte beim Ich vor Allem die Identität des Setzenden und Gesetzten im Sinne hat und dieselbe ausdrücklich hervorhebt. Nach ihm ist das Ich im Sich-selbst-setzen „zugleich das Handelnde und das Produkt der Handlung, das Thätige und das, was durch die Thätigkeit hervorgebracht wird; Handlung und That sind Eins und Ebendasselbe, und daher ist das: Ich bin, Ausdruck einer Thathandlung, aber auch der einzig möglichen“ (I, S. 96: 1794; vgl. S. 8. 256. 468. III, S. 22 f. u. a.). „Besteht . . das Wesen des Ich bloss und lediglich darin, dass es sich selbst setzt, so ist für dasselbe sich setzen und sein Eins und Ebendasselbe. In ihm ist Real-Grund und Ideal-Grund Eins“ (I, S. 176: 1794; vgl. S. 153 f. 175. 188. 280, u.). — Im „Sich-selbst-denken“ sind „das Denken und das Gedachte dasselbe“, „Denkendes und Gedachtes . . Eins“ (S. 462. 522: 1797; vgl. 527 f.). Wer sich sagt: Ich, wird, wenn er das zu diesem Ich erforderliche „innere Handeln“ „in sich selbst hervorzubringen vermag und wirklich hervorbringt“, „finden, dass er sich selbst setze, oder . . . dass er Subjekt und Objekt zugleich“, „Subjekt-Objekt“ sei. „In dieser absoluten Identität des Subjekts und Objekts besteht die Ichheit: Ich ist dasjenige, was nicht Subjekt sein kann, ohne in demselben ungetheilten Akte Objekt, und nicht Objekt sein kann, ohne in demselben ungetheilten Akte Subjekt zu sein“ (II, S. 441 f. 445: 1795; vgl. I, S. 433, u. 462, o. 527 ff.: 1797). „Die Ichheit besteht in der absoluten Identität des Subjektiven und des Objektiven“, in „absoluter Vereinigung des Seins mit dem Bewusstsein, und des Bewusstseins mit dem Sein“ (IV, S. 42: 1798)[10]; „Ich ist nothwendig Identität des Subjekts und Objekts: Subjekt-Objekt, und dies ist es schlechthin ohne weitere Vermittlung“ (I, S. 98, u.: 1802). — Zwischen „dem Ich als Subjekt und dem Ich als Objekt der Reflexion“ unterscheidend, sagt Fichte nur bezüglich des letzteren: „Das Ich stellt sich selbst vor, nimmt insofern sich selbst in die Form der Vorstellung auf und ist erst nun Etwas, ein Objekt“ (I, S. 97:

Seelenleben, sondern wohl auch im Nervenprocesse hervorruft (vgl. o. § 13, d. Text nach d. 139. Anm.).

[10]) Vgl. o. 8. Anm., nebst zugehör. Text.

1794). Denn „sowie ich irgend etwas vorstellen soll, muss ich es dem Vorstellenden [dem Ich als Nicht-Ich] entgegensetzen“; ein „Objekt der Vorstellung“ giebt es überhaupt nur erst unter der Voraussetzung, dass „dem Ich [vom Ich selbst] schlechthin entgegengesetzt wird ein Nicht-Ich“ (S. 104 f.: 1794; vgl. 109 f. 134. 189). Durch Herbart's „Widersprüche im Begriffe des Ich“, das sich selbst „vorstellt“, wird also das Ich in Fichte's Erstem Grundsatze gar nicht getroffen[11]).

Wohl aber ist bei obigen Sätzen zu beachten, dass die Wissenschaftslehre ursprünglich, wie überhaupt (s. u. § 19), so auch beim Ich kein reales substanzielles Sein in unserem Sinne kennt. Fichte lehrt vielmehr ausdrücklich: In der ursprünglichen Selbstanschauung „kommt kein Sein vor“, dem sich selbst setzenden Ich kommt kein „reelles Sein“ zu; dieses Ich ist „nur ein Thun“, und „absolut nichts weiter, nicht einmal ein Thätiges . ., weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne“. Der Wissenschaftslehre gilt „der Begriff des Seins gar nicht als ein erster und ursprünglicher Begriff . ., sondern lediglich als ein abgeleiteter, und zwar durch Gegensatz der Thätigkeit abgeleiteter, also nur als ein negativer Begriff.“ Das „einzige Positive“ ist ihr die „Freiheit, Sein ist . . blosse Negation“ derselben; „alles Sein bedeutet eine Beschränktheit der freien Thätigkeit“, wovon beim sich selbst setzenden Ich keine Rede sein kann. [Denn wenn dieses Ich nach dem Ersten Grundsatze auch „sein eignes Sein“ setzt, so ist hier doch Sich-setzen und Sein „Eins und Ebendasselbe“]. Dass „durch dieses sich selbst Setzen . . etwa eine Existenz des Ich als eines unabhängig vom Bewusstsein bestehenden Dinges an sich hervorgebracht“ werde, würde ohne Zweifel „der Absurditäten grösste“ sein. Und „keine kleinere Absurdität“ wäre es, wenn der Selbstanschauung des Ich „eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz des Ich als (anschauenden) Dinges vorausgesetzt“ würde. Die da voraussetzen, dass das Ich „noch etwas Anderes sei, als sein eigner Gedanke von sich, . . dass diesem Gedanken noch irgend etwas ausser dem Gedanken . . . zu Grunde liege, über dessen eigentliche

---

[11]) S. Herbart's W W. ed. Hartenst. V, S. 272, u. (die „Neigung, das reine Ich mit allerlei Prädikaten zu begaben,“ ist „unter andern bei Fichte“ „die Quelle vieler Fehlschlüsse geworden“). 274, u. (s. u. § 17, 10. Anm.) XII, S. 3 ff. S. 16 ff. Was Herbart V, S. 272 f. VI, S. 156 gegen Kant's Ich sagt, bedarf nach dem o. § 14 Dargelegten keiner Erörterung.

Beschaffenheit sie in Sorge sind", mögen sich doch „besinnen, dass jenes Unbekannte, was sie suchen, abermals ihr Gedanke, und das, was sie diesem Gedanken etwa wieder unterlegen werden, auch nur ihr Gedanke ist, und so in's Unendliche, und dass sie überhaupt nach Nichts fragen und von Nichts reden können, ohne es eben zu denken". Und „wenn ihr von Nichts reden könnt, dessen ihr euch nicht bewusst seid, alles aber, dessen ihr euch bewusst seid, durch das angezeigte Selbstbewusstsein[12]) bedingt wird, so könnt ihr nicht hinwiederum ein Bestimmtes, dessen ihr euch bewusst seid, die von allem Anschauen und Denken unabhängig sein sollende Existenz des Ich, jenes Selbstbewusstsein bedingen lassen" (I, S. 440 f. 460 f. 494 f. 497 ff. 529: 1797)[13]). — Was freilich die Sache betrifft, so konnten wir letzterem Gedanken Verwandtes[12]) schon bei Kant nicht gelten lassen. Und so wenig unsere Auffassung nöthig haben wird[14]), eine „vom Bewusstsein unabhängige", ausser dem Akte „Ich" zu Grunde liegende Existenz des Ich, oder gar ein Sich-selbst-„hervorbringen" zu behaupten, so wenig werden wir uns veranlasst sehen, Fichte's Horror vor dem Ding an sich zu theilen, dem Ding an sich, das er schliesslich doch nicht los wird[15]).

Für uns ist vielmehr das im Ich vom Wissen durchleuchtete reale Sein, und zwar nicht nur überhaupt das reale, sondern näher

---

[12]) S. o. § 13, d. Text zwischen d. 65. u. 68. Anm. und u. § 21, d. Text zwischen d. 5. u. 8. Anm.

[13]) Vgl. I, S. 454. 467 f. 509. 524 f. III, S. 1 ff. 22 und m. Schr. Kant's intell. Ansch. S. 180 ff.

[14]) S. u. d. Text zur 25. Anm. und § 18. 19.

[15]) S. u. § 19, d. Text zwischen d. 7. und 11. Anm. Vgl. auch Hegel, W. W. XI, S. 71 („Ich ist die unmittelbare Beziehung auf sich selbst; im Ich ist das Sein. Im Ich ist das Sein schlechthin in mir selbst; ich kann von allem abstrahiren, vom Denken kann ich nicht abstrahiren, denn das Abstrahiren ist selbst das Denken, . . . die einfache Beziehung auf sich . . . . . . Ich bin, im Ich ist schon das Bin enthalten:" Vorles. über d. Philos. d. Religion). VI, S. 34 („das Denken als die Thätigkeit ist . . das thätige Allgemeine, und zwar das sich bethätigende, indem die That, das Hervorgebrachte, eben das Allgemeine ist. Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existirenden Subjekts als Denkenden ist Ich:" Encyklop.). S. 37 („Was ich nur meine, ist mein, gehört mir als diesem besondern Individuum an; . . . . . wenn ich sage: Ich, meine ich mich als diesen alle Andern Ausschliessenden, aber was ich sage, Ich, ist eben Jeder . . . . . . Ich ist das an und für sich Allgemeine . . . . . . Ich . . abstract als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst" etc.). S. 48, o. 90 f. XVIII, S. 93 u. A.

das substanzielle Sein so wesentlich, dass wir gestehen müssen, ohne dasselbe die oben so unentbehrliche faktische Identität des Ich nicht begreifen zu können.

Denn ist allen Gefühlen als solchen die Identität von Wissen und realem Sein charakteristisch, worin liegt da das Unterscheidende des Selbstgefühls? Die realen Zustände der einfachen Seelensubstanz können von einander sehr verschieden sein, also auch ihre Gefühlszustände: ihr Selbstgefühl aber muss als Eins dieser veränderlichen Mannigfaltigkeit gegenüberstehen, aber wodurch?

Im realen Sein jeder Substanz, also auch der Seelensubstanz unterscheiden wir sie selbst, als Substanz, von ihren veränderlichen Zuständen. Und so berechtigt und nothwendig diese Unterscheidung in ihrem Sein ist, so nothwendig ist sie auch in ihrem Fühlen als einer Identität von Wissen und Sein: wie unserem Unterscheiden zwischen Substanz und Accidens im Sein der Substanz selbst irgend eine Verschiedenheit entsprechen muss, so muss auch im Fühlen der Seelensubstanz selbst das Wissen der Zustände, da dieses Wissen mit dem Sein derselben identisch ist, irgendwie verschieden sein vom Wissen der Substanz selbst, d. i. es muss das Fühlen der Zustände verschieden sein vom Sich-selbstfühlen. — Zwar ist, was ich im Denken unterscheiden muss, deshalb nicht im Sein von einander getrennt. Die vielen Eigenschaften des Kreises, die der Mathematiker unterscheidet, sind im Kreise selbst keine in sich gespaltene Vielheit, sondern Eins. Und so ist auch in der Seelensubstanz das Selbstgefühl nicht getrennt, wenigstens ursprünglich nicht (s. o. § 13, C), vom Gefühl des jeweiligen Zustandes: ersteres hat vielmehr, da die Seelensubstanz stets ein omnimodo determinatum sein muss, an letzterem seine vorübergehende Färbung concretester Art, während umgekehrt das letztere an ersterem seinen Kern und Halt hat. Und obgleich die Seele bei fortschreitender Entwicklung ihre Zustandsgefühle mehr und mehr von ihrem eigentlichen Selbst unterscheidet[16]), erst die

---

[16]) Vgl. Fichte, I, S. 244 f. („Das Ich . . ist jetzt als dasjenige bestimmt, welches, nach Aufhebung alles Objekts durch das absolute Abstractionsvermögen, übrig bleibt . . . . . . Dies ist denn auch wirklich die augenscheinliche . . . . Quelle alles Selbstbewusstseins. Alles, von welchem ich abstrahiren, was ich wegdenken kann . . . . . ., ist nicht mein Ich . . . . Je mehreres ein bestimmtes Individuum sich wegdenken kann, desto mehr nähert sein empirisches Selbstbewusstsein sich dem reinen; — von dem Kinde an — bis zum popularen Philo-

am meisten veränderlichen und dann auch die constanteren[17]), so wird doch selbst im entwickeltsten Subjekt jeder einzelne Akt „Ich“ ausser dem Selbstgefühl noch ein gutes Stück vom (seelisch wie körperlich bedingten) „Gemeingefühl“ enthalten. Auch bleibt die Seele nothwendig, so energisch sie auch ihre veränderlichen Zustände von sich selbst zu unterscheiden und die zugehörigen Gefühle von sich loszulösen suchte, dennoch durchgängig bestimmt: dieses Unterscheiden und Loslösen grade gehört dann zu ihrer Bestimmtheit und muss in einem Zustandsgefühle zur Färbung ihres Selbstgefühls beitragen. — Aber abgesehen davon, dass wir das Sein und Geschehen doch nicht anders auffassen können, als es nun einmal die Natur unseres Denkens mit sich bringt, haben wir vor Allem den Unterschied zu beachten, dass sämmtliche Eigenschaften des Kreises in und mit seinem Wesen (seiner Definition) schon gegeben sind, dass dagegen die veränderlichen Zustände einer Substanz (zwar möglich, aber doch) dem Wesen derselben gleichgültig und zufällig sind, sodass dem Gegensatze der Begriffe Substanz und Accidens im Sein der Substanz selbst ein gewisser Gegensatz entsprechen muss. Und besteht dieser Gegensatz im Sein der Seelensubstanz, so muss er, wie gesagt, auch in ihrem Fühlen, als einer Identität von Wissen und Sein, also für die Seele selbst sich geltend machen. Auch kann von den dem Kreise charakteristischen Eigenschaften jede zur Definition gewählt, als sein Wesen angesehen werden, die Zustände einer Substanz dagegen können als solche[18]) nimmermehr (für wesentlich oder gar) für die Substanz selbst gelten: der Zustand hat nur an und in der Substanz seinen Halt und Bestand, die Substanz schlechthin aber hat als solche, als causa sui, ihren Halt in sich selbst und durch sich selbst, und auch die endliche Substanz ist insofern in sich und durch sich, als sie von anderem Endlichen unabhängig ist, als ihr wahrer Urgrund (die absolute Substanz) in ihr selbst mächtig und gegenwärtig ist (s. o. § 9). Und dieses

---

sophen — und bis zum transscendentalen Philosophen“ etc.: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre 1794, Deduktion der Vorstellung).

[17]) Die z. B. constanteren Körperreizen entsprechen und mehr oder weniger vollständig in das normale „Gemeingefühl“ eingehen.

[18]) Es kann bei einer Substanz zwar unsicher sein, ob eine gegebene Bestimmtheit (*B*) derselben zu ihrem Wesen, oder zu ihrem Zustand gehört: aber der Begriff des (veränderlichen) Zustandes macht es unmöglich, dass *B*, wenn es wirklich nur Zustand ist, zum Wesen gehöre, oder umgekehrt.

Substanzsein grade muss auch im Fühlen der Seelensubstanz zum Ausdruck kommen[19]), sie muss sich fühlen als Durch-sich-selbst-seiendes, als schlechthin Selbständiges, als ein Selbst im eminentesten Sinne: dieses Selbstgefühl, als Identität ihres Wissens mit ihrem Substanzsein, muss in allen ihren Gefühlszuständen, so vielfarbig ihr dabei auch zu Muthe ist, der Eine Kern- und Schwerpunkt sein, in dem sie (nicht nur für uns, sondern auch) für sich selbst ihren festen Grund und sicheren Bestand hat. Und in diesem Selbstgefühl, in dem ihr Substanzsein von ihrem Wissen durchleuchtet ist, muss auch die Beharrlichkeit und Überzeitlichkeit der Substanz zur Geltung kommen: es muss aus ihm nicht nur der Fluss der Zeit ausgeschlossen sein, sondern die Seele muss in diesem Selbstgefühl gegenüber der Veränderlichkeit ihres Fühlens ihr unwandelbares, beharrliches, stets mit sich identisches Selbst gesichert wissen, sie muss in ihm sich selbst thatsächlich identisch sein, sich selbst (ohne Denken, gleichsam) stillschweigend und selbstverständlich als überzeitliches Eins gelten. Mag die Seele in dieses Selbstgefühl aus ihrem sinnlich bedingten Gefühlsleben anfangs auch mit aufnehmen, was sie später von ihm abzulösen sich gezwungen sieht, mag also ihr Selbstgefühl oder Ich bei fortschreitender Entwicklung an sinnlichem Gehalte ärmer und ärmer werden[16]), der eigentliche Kernpunkt dieses Selbstgefühls, das vom Wissen durchleuchtete Substanz-, Beharrliche-Substanz-sein, bleibt in seiner Überzeitlichkeit bestehen: und dieser bleibende, überzeitliche Kern ist es eben, was die faktische Identität des Ich in der Veränderlichkeit seiner Gefühlszustände ermöglicht und aufrecht erhält. Und an diesem überzeitlichen Kernpunkte des Selbstgefühls haben wir nunmehr ein wahrhaft „numerisch identisches“ (ἀριθμῷ ἕν), Ein überzeitliches Ich, dessen blosse Äusserungen die einzelnen, im Laufe des Denkens auftretenden, also empirisch gegebenen und zeitlich von einander getrennten Ich-Akte sind.

Dieses Eine überzeitliche Ich ist es also, was die Möglichkeit der Recognition erklärt (s. o. § 14 f.) und die Continuität des Seelenlebens durch alle Lücken des wachen Bewusstseins hindurch sichert.

---

[19]) Namentlich auch im Anfange ihrer Entwicklung, wo sie von ihrer Abhängigkeit von der absoluten Substanz noch gar nichts weiss: das unwandelbare (vgl. o. d. Text vor d. 17. Anm.) Gegenwärtigsein der absoluten Substanz in ihr wird ihr Sich-selbständig-fühlen zunächst nur um so tiefer und sicherer machen: s. u. § 19.

Überdiess aber zwingt uns dieses Ich, das Moment des Wissens (nicht nur die Anlage zum Wissen, s. o. § 11, sondern das wirkliche Wissen) zum Wesen der Seele zu rechnen. Denn wie überhaupt die Beharrlichkeit und Überzeitlichkeit vom Begriffe der Substanz nicht zu trennen ist (s. o. § 8 f.), so wird auch das Eine überzeitliche Ich, da ohne dasselbe, ohne sein über alle Zustands-Änderungen erhabenes Sich-selbst-identisch-sein die Thatsache der Recognition und der Synthesis des Mannigfaltigen, kurz die Thatsache des Denkens nicht zu verstehen wäre (s. o. § 15), zum Wesen der Seelensubstanz gehören müssen, damit aber auch das diesem Ich (als dem Selbstgefühl der Seele) wesentliche Moment des Wissens. Es wird also unmöglich sein, dass die Seelensubstanz jemals im Zustande des blossen Substanzseins, des lichtlos physischen Seins sich befinde; ihr Substanzsein muss vielmehr an sich selbst ein Wissen, ein substanzielles Wissen sein; ihr Wissen kann nicht additiv zu ihrem Substanzsein hinzukommen, sondern beide müssen in dem Einen Wesen der einfachen Seelensubstanz Eins sein.

Dann werden wir aber auch gezwungen sein, den präsensitiven Zustand der Seele (s. o. § 12) als vom Lichte ihres Wissens durchleuchtet, als einen Gefühlszustand anzusehen, also das Gefühl für die Grundlage und den Ausgangspunkt des Empfindens, wie aller seelischen Entwicklung zu halten. — Dass das Gefühl in der That dieser Ausgangspunkt ist, dürfte auch sonst schon unzweifelhaft sein. Denn suchen wir für den Anfang der Entwicklung nach dem an psychischen Funktionen ärmsten Vorgange, so bleibt nur das Gefühl, da im Empfinden das Subjekt nicht nur überhaupt weiss, sondern auch das Gewusste sich gegenüber, sich vorstellt, und da das im Gefühl ausser dem Wissen noch enthaltene Moment des realen Seins dem Empfinden als präsensitiver Zustand ebenfalls wesentlich ist, als Gefühl aber am Unmittelbarsten im Wissen des Subjekts zur Geltung kommt[20]). Und gehen wir vom Objekte oder Inhalte des Empfindens aus und sehen von denjenigen Empfindungen ab, die unleugbar die Spuren des unterscheidenden Denkens an sich tragen, so bleibt schliesslich nur das Gemeingefühl)[21], das sich

---

[20]) S. o. d. Text nach d. 6. Anm. und § 11 und m. Log. S. 8.

[21]) S. o. § 13, C. Die Annahme, dass das Gemeingefühl den Sinnesempfindungen ursprünglich vorangegangen ist, dass die letzteren bei mittlerer Intensität (die für die objektive Auffassung des Vorgestellten am günstigsten ist, vgl. o. § 13, den Text zur 125. Anm.) aus ersterem erst hervorgegangen sind,

dem reinen Gefühl um so mehr nähert, je weniger es reflektirende und objektivirende Thätigkeit einschliesst, je weniger in ihm localisirt und qualitativ oder intensiv unterschieden wird[22]). Wir müssen zwar zugeben, dass im Gefühl der Werth eines sinnlich gegenwärtigen Vorstellungsinhaltes für das Subjekt zum Ausdruck kommt und dass durch Verweilen bei diesem Inhalte eine wesentliche Steigerung und Ausbreitung des Gefühls bewirkt werden kann[9]), aber das schliesst nicht aus, dass bereits dem ursprünglichen Gesetztwerden der betreffenden Vorstellung (wie im Anfange der Entwicklung des

---

stimmt gut überein damit, dass alle Sinnesempfindungen (namentlich durch ihren Gefühlston) zur Färbung des Gemeingefühls beitragen und bei höchster Intensität in einem (nach Qualität und Localisirbarkeit immer unsicherer werdenden) Schmerzgefühl wieder zusammenfliessen. Vgl. Wundt a. a. O. I, S. 276, o. („Die Druck- und Wärmeempfindungen der äusseren Haut sind . . den Organempfindungen verwandt"). 293, o. (Es sind „die Gemeinempfindungen . . von den Druck- und Temperaturempfindungen wahrscheinlich nicht specifisch verschieden"). 279 ff. („die aus der Beobachtung der niedersten Organismen gewonnene Anschauung, dass alle Sinnesempfindungen in dem Gefühlssinn ihre gemeinsame Grundlage haben, findet ihre Bestätigung durch die Entwicklungsgeschichte der Sinnesorgane" etc.). 380 f. 466, m. Vgl. auch Schuppe, Erkenntnisstheoret. Log. 1878, S. 94 u. A.

[22]) Wird zu Obigem noch hinzugenommen, dass zur Möglichkeit der Erfahrung und des Denkens, also auch der Erinnerung und Recognition das in seiner Entwicklung zu betrachtende psychische Subjekt (S), gegenüber dem Flusse aller seiner Vorstellungen, faktisch sich selbst als etwas Bleibendes und Identisches gelten muss (wie ja in der That schon das Kind von der Identität seiner selbst im Laufe der Zeit überzeugt ist) und dass aus obigem Gefühl, im Gegensatze gegen das Vorgestellte (als das Nicht-Ich), sich mehr und mehr in S das sich selbst identische Selbstgefühl oder Ich zu entwickeln vermag (s. o. § 15, d. Text vor u. nach d. 13. Anm. und § 14, 62. Anm.), so ist das zunächst (vgl. u. § 18) genügend, um einen Ausgangspunkt, eine Grundlage für die logische Entwicklung des Systems der Kategorien zu haben (s. m. Log. § 5 ff.). Dieser an das gemeine Bewusstsein anknüpfende Anfang hat noch nicht nöthig, das Sich-selbst-identisch-sein von S durch die Überzeitlichkeit seiner Seelensubstanz zu erklären, er braucht von dieser Substanz überhaupt noch nicht zu sprechen, der unbestimmtere Begriff des psychischen Subjektes ist vorläufig hinreichend. Erst wenn die logische Entwicklung fortgeschritten ist bis zur Welt des Bewusstseins und Selbstbewusstseins, muss der Begriff der einfachen Seelensubstanz mit seinen Consequenzen auftreten: und um diese Welt grade handelt es sich in vorliegender Schrift, nicht um das ganze System der Kategorien. — Es wäre übrigens sehr wohl zulässig, die Entwicklung dieses Systems kurzweg mit der Voraussetzung der sich selbst identischen einfachen Seelensubstanz zu beginnen. Denn zeigt sich, dass eine gegebene Wirklichkeit nur von einer Voraussetzung X aus begriffen werden kann, so ist X damit als Wahrheit bewiesen.

Subjekts, so auch später noch) ein Gefühlszustand zu Grunde liegt. So arm und gleichmässig dieser zu Grunde liegende Zustand, da er als solcher alles unterscheidende Denken ausschliesst, in sich auch sein mag, so wird seine Bestimmtheit doch dadurch, dass das in ihm enthaltene reale Sein auf's Mannigfaltigste modificirbar ist, verschiedenster Art sein können, und zwar nicht nur nach seinem Angenehm- oder Unangenehm-sein, sondern auch seiner Qualität nach[23]). Und durch dieses ursprüngliche, auch qualitativ bestimmte Fühlen des eigenen realen Seins dürfte allein verständlich werden die elementar-ästhetische Wirkung der Empfindungen, dass z. B. die Musik ein ihrem wechselnden Charakter bis ins Einzelne entsprechendes Spiel von Gefühlszuständen unmittelbar (nicht erst durch Anregung des Denkens, sondern auf physiologischem Wege) hervorzurufen vermag.[24]) Diese unmittelbare Wirkung hat dann zwar mancherlei Associationen und Geistesbewegungen zur Folge, die natürlich individuell sehr verschieden sind und nach den besonderen Lebensschicksalen und Geistesrichtungen der Einzelnen zu vielerlei Interpretationen des Gehörten (und ebenso des Gesehenen) führen. Aber jene Naturkraft, mit der Orpheus' Gesang Thiere bändigte und Felsen bewegte, wird die Musik nur durch Erregung des dem Empfinden zur Grundlage dienenden Fühlens bethätigen können. — Dass diesem ursprünglichen Fühlen aber nicht noch ein lichtlos physisches Sein der Seele vorangehen kann, dass dieses Fühlen kurzweg mit dem gesammten präsensitiven Geschehen zusammenfallen, identisch sein muss, ist erst durch das zum Wesen der Seele gehörige überzeitliche Ich gesichert.

Und so müssen wir denn mit Fichte leugnen, dass der „Selbstanschauung" des Ich „eine vom Bewusstsein unabhängige Existenz" zu Grunde liege, dass das Ich „noch etwas Anderes sei, als sein eigener Gedanke von sich"[25]). Und wie wir ferner Fichte's Auffassung des Ich als einer Identität von „Subjekt und Objekt" mussten gelten lassen, so können wir ihm auch die Berechtigung nicht ab-

---

[23]) Vgl. o. § 13, 133. Anm. nebst zugehör. Texte. Die qualitative Färbung eines solchen Gefühlszustandes liegt gleichsam in einer zur Skala der verschiedenen Lust- und Unlustgrade senkrechten Ebene.

[24]) Vgl. o. § 13, 108. Anm. und d. Text zwischen d. 99. u. 111. Anm. Es muss wenigstens der Aufeinanderfolge der Töne (resp. der zugehörigen objektiven Schwingungen) eine Aufeinanderfolge entsprechender Gefühlszustände genau parallel gehen.

[25]) S. o. d. Text zwischen d. 11. u. 15. Anm.

sprechen, das logische Princip der Identität (den Satz $A = A$) zum Ausgangspunkte beim „Aufsuchen“ seines „Ersten, schlechthin unbedingten Grundsatzes“ zu wählen und zu behaupten, es werde mittelst des Satzes „A ist A“ „gesetzt, dass im Ich . . . . etwas sei, das sich stets gleich, stets Ein und ebendasselbe sei.“ Er ist berechtigt zu behaupten, es gründe sich der Satz $A = A$ und der „Übergang vom Setzen [des A] zum Entgegensetzen“ [eines Nicht-A entgegen dem A] und der Satz „Nicht-A nicht $= A$“ und überhaupt „alles Wissen“ „auf die Identität des setzenden und des [über das Gesetzte] reflektirenden Ich“ (s. I, S. 91. 94. 96, u. 98. 99, u. 102, u. 103: 1794)[26]. — Denn ist alles Verbinden und Urtheilen, mag dazu Zeit und Erinnerung gehören oder nicht (s. o. § 15, E.), nur durch die faktische Identität des Einen überzeitlichen Ich möglich, so haben natürlich auch die einzelnen Denkgesetze, da sie nur auf Urtheile sich beziehen und selbst nur in Urtheilen formulirt werden können, also auch das Princip der Identität das überzeitliche Ich zur Voraussetzung. — Andererseits freilich hat Fichte's Auffassung des Ich auch wesentliche Mängel, wie wir besonders in § 19 sehen werden.

---

[26]) Vgl. auch VIII, S. 480 und u. § 18, E. § 21.

II. Abschnitt.

Das sich selbst behauptende Ich, oder das Ich als Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein.

§ 17. Das Ich als Objekt des Denkens.

Ist das Ich als Selbstgefühl zu charakterisiren, so war es entschieden verkehrt, dass es Fichte als ein Sich-selbst-setzen oder Sich-selbst-denken bezeichnete. Näher kommt er diesem Selbstgefühl als einer Identität von Wissen und Subztanzsein damit, dass er es beschreibt als absolute Vereinigung von Sein und „Bewusstsein" mit einander oder als Identität des Subjektiven und Objektiven[1]). — Aber kann irgend jemand, fragt Fichte selbst, „diese Identität, als sich selbst, denken? Schlechterdings nicht; denn um sich selbst zu denken, muss man ja eben jene Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem vornehmen, die in diesem Begriffe nicht vorgenommen werden soll. Ohne diese Unterscheidung ist ja überhaupt kein Denken möglich." Denken wir aber beides „neben einander und nach einander," so kann man sich „allerdings nicht wohl enthalten zu fragen: bin ich denn darum, weil ich mich denke, oder denke ich mich darum, weil ich bin? Aber ein solches weil und ein solches darum findet hier gar nicht statt; du bist keins von beiden, . . . du bist überhaupt nicht zweierlei, sondern absolut einerlei," ein „undenkbares Eins". „Eine Identität ist das Wesen des Ich," aber eine Identität des Subjektiven und Objektiven „wird nur gesagt, um die leere Stelle dieser Identität

[1]) S. o. § 16, 8. Anm. und d. Text vor d. 10. Anm.

zu bezeichnen“: Subjekt-Objekt „bedeutet“ nichts Anderes, als eine „leere Stelle des Denkens“ (IV, S. 42: 1798; vgl. S. 41, u.)[2]). — Wenn dem aber wirklich so ist, schliessen wir, wenn ohne „Unterscheidung zwischen Subjektivem und Objektivem“ „überhaupt kein Denken möglich“ ist, so kann nicht nur im Ich (als einer Identität beider) kein Denken sein, sondern ist es nicht sogar schon misslich, das Ich als eine Identität von Subjektivem und Objektivem, oder von Wissen und Substanzsein zu beschreiben, da dieses Beschreiben doch auch ein Denken (also ein Unterscheiden beider) sein soll? — Es ist zwar unleugbar, dass man derartige Bedenken, wie Fichte hier vorbringt, bei allen concreteren Begriffen erheben kann. Beschreibt Kant die „Einschränkung . . als Realität mit Negation verbunden“ (s. III, S. 103)[3]), so muss man sich wundern, wie der Gegensatz von Realität und Negation in dem nicht „zusammengesetzten“, also einfachen oder Elementarbegriffe „Einschränkung“ (s. III, S. 90) zu einheitlicher Verbindung kommen soll. Wird die Substanz als causa sui bezeichnet, so muss man es bedenklich finden, dass Grund und Folge, die doch vielmehr zu unterscheiden sind, hier identisch sein sollen. Unterscheidet man sie aber in causa sui, so muss man fragen: ist die Substanz, weil sie ihr Grund ist, oder ist sie ihr Grund, weil sie (zuvor) ist? Die Antwort kann nur lauten: concretere Kategorien lassen sich in abstractere nicht auflösen; und beschreiben lassen sich jene mittelst dieser nur unter Begehung eines Widerspruchs, wodurch grade die Nichtreducirbarkeit eines im System der Kategorien neu auftretenden Begriffs auf die vorhergehenden d. i. der eigene positive Gehalt des neuen Begriffs offenbar wird. Und wie hier der Widerspruch (als ein Deficit im Denken) durch die concretere Kategorie gedeckt und unschädlich gemacht wird, so könnte es sich entsprechend ja auch, zwar nicht im Ich selbst (denn das ist kein Denken, keine Kategorie), aber doch bei der Beschreibung und Auffassung des Ich verhalten!

---

[2]) Vgl. I, S. 489: „Ich bin ursprünglich weder das Reflectirende, noch das Reflectirte, und keins von beiden wird durch das andere bestimmt, sondern ich bin beides in seiner Vereinigung; welche Vereinigung ich freilich nicht denken kann, weil ich eben im Denken Reflectirtes und Reflectirendes absondere“ (1797).

[3]) Vgl. Fichte, I, S. 106 ff. („Wir müssen . . . uns fragen: wie lassen A und $-A$, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation sich zusammendenken, ohne dass sie sich vernichten und aufheben?“ etc.). Hegel, III, S. 78 f. VI, S. 171 ff. („Die Wahrheit des Seins, so wie des Nichts ist . . die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden“ etc.).

— Aber dann darf man doch nicht bei jener in sich widerspruchsvollen Beschreibung stehen bleiben oder höchstens eine „leere Stelle des Denkens“ zugeben, sondern man muss versuchen, ob sich nicht eine Kategorie aufweisen lässt, die mit ihrem Gehalt diese leere Stelle der Beschreibung auszufüllen vermag. Und dies zu thun, sind wir im Begriff (s. u. §. 22) und haben zu diesem Zwecke das Ich als Selbstgefühl angesehen, da der Begriff des Gefühls nicht nur unserem Denken geläufig ist, sondern auch in der empirischen Wirklichkeit seine voll berechtigte Anwendung und Bedeutung hat. Nur bleibt allerdings noch die Frage: genügt dieser Begriff des Selbstgefühls, um das ganze Wesen des Ich zu erfassen?

Was Herbart (V, S. 253) gegen Fries bemerkt, dass das Ich, wenn es (wie letzterer will) „nur ein unbestimmtes Gefühl“ wäre, „ein Gefühl ohne Gefühltes“ sein würde, trifft uns nicht: das im Ich Gefühlte ist nach Obigem das Ich oder die Seelensubstanz selbst. Das würde Herbart freilich eben so wenig gelten lassen. Aber seine Lehre vom Gefühl trifft überhaupt das Wesentliche desselben nicht. — Nach Herbart sind „die Zustände des Vorstellens, Begehrens und Fühlens . . sämmtlich Zustände des Bewusstseins“ (VI, S. 73). „Bewusstsein“ aber bedeutet das „gesammte wirkliche Vorstellen“[4]). Abgesehen von dem merkwürdigen Resultat, dass dann die „Zustände des Vorstellens . . . . sämmtlich Zustände“ [nicht etwa des vorstellenden Subjekts, vgl. o. § 12, sondern] des „gesammten wirklichen Vorstellens“ sind, haben wir also auch die Gefühls-

[4]) S. V, S. 342: „Wir nehmen hier das Wort Bewusstsein überall in der . . Bedeutung“, in der es „das gesammte wirkl. Vorstellen, — also das Hervorragen einiger Vorstellungen über die Schwelle, die Erhebung derselben über den ganz gehemmten Zustand“ bezeichnet (für eine zweite Bedeutung von „Bewusstsein,“ nämlich für „die Beobachtung dieses Vorstellens als des unsrigen,“ bedienen wir uns der Wendung: „man ist Sich einer Sache bewusst“); wir bedürfen „eines Namens für die Gesammtheit des jedesmal gleichzeitig zusammentreffenden Vorstellens,“ und zu diesem Namen möchte „kaum ein passenderer Ausdruck, als das Wort Bewusstsein . . gefunden werden“ (Psychologie als Wissensch. etc. I. Theil). Vgl. auch S. 341 („Schwelle des Bewusstseins diejenige Grenze, welche eine Vorstellung scheint zu überschreiten, indem sie aus dem völlig gehemmten Zustande zu einem Grade des wirklichen Vorstellens übergeht;“ „eine Vorstellung über der Schwelle, insofern sie einen gewissen Grad des wirklichen Vorstellens erreicht hat“). VI, S. 73 („in dem Kreise des Bewusstseins . . d. h. in der Mitte desjenigen Vorstellens, was in jedem Augenblicke von der schon geschehenen Hemmung noch übrig ist;“ „aus dem Bewusstsein verdrängt . . und folglich nicht mehr im Kreise der innern Wahrnehmung:“ Psychol. a. Wissensch. II. Theil) u. a.

zustände als Zustände dieses wirklichen Vorstellens anzusehen[5]). Nun sind die Vorstellungen, wie Herbart mit Recht lehrt, die Kräfte, das wirkliche Thun der Seele[6]). Also werden die Gefühlszustände als Zustände des wirklichen Thuns der Seele zu fassen sein. — Das ist ja allerdings auf dem Wege von Aussen nach Innen ganz acceptabel. Nur müssen wir noch einen Schritt weiter nach Innen wagen und annehmen, dass auch die Seele selbst bei ihrem verschiedenen Thun in verschiedenen Zuständen sich befinde[7]). Und diese subjektive Seite erst, Zustand des vorstellenden Subjektes selbst zu sein, ist der eigentliche Charakter des Gefühls: im Gefühl ist nicht nur das Moment des Wissens, sondern auch des realen Seins der Seele selbst, aber beide in unmittelbarer Einheit. Und ist dem so, dann ist zwar der in einem Gefühlszustande enthaltene Vorstellungs-Inhalt ein Anderes als das Ich, auch sind „diese Lust oder jener Schmerz" rein als Gefühle vom Ich als seine Zustände zu unterscheiden, aber sie sind doch als Zustände „unseres eigenen Ich," als die bestimmte Form und Färbung anzusehen[8]), in der die Seele jeweilig sich selbst fühlt (s. o. § 16).

---

5) Vgl. V, S. 29 ff. („Fühlen und Begehren sind zunächst Zustände der Vorstellungen" etc.). S. 32, o. VI, S. 74 f. (Wie sollen wir die „Bestimmung des Bewusstseins, da ein Vorstellen zwischen entgegenwirkenden Kräften eingepresst schwebt, benennen . . . . .? Wie anders werden wir den gepressten Zustand bezeichnen, als durch den Namen eines mit der Vorstellung verbundenen Gefühls?") u. a.

6) S. V, S. 244, o. („Die Vorstellungen selbst sind die Kräfte der Seele . . . . ., sie sind das wirkliche Thun und Geschehen, vermöge dessen die Seele ihr Wesen aufrecht hält, und ohne welches sie aufhören würde zu sein was sie ist:" Psych. a. Wiss. I. Th.). 255, u. (Es sind „die Vorstellungen selbst die Kräfte in der Seele"). 289 („Das vorstellende Subjekt ist eine einfache Substanz und führt mit Recht den Namen Seele. Die Vorstellungen enthalten nichts von aussen Aufgenommenes; jedoch werden sie nicht von selbst, sondern unter äussern Bedingungen erzeugt, und eben so wohl von diesen, als von der Natur der Seele selbst, ihrer Qualität nach bestimmt. Die Seele ist demnach nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft, sondern sie wird es unter Umständen. Vollends die Vorstellungen, einzeln genommen, sind keinesweges Kräfte, aber sie werden es vermöge ihres Gegensatzes unter einander"). IX, S. 9, o. („die Vorstellungen selbst, in welchen die Seele lebt, — sofern sie Kräfte und zwar die einzigen Seelenkräfte sind" etc.) u. a.

7) S. o. § 12, d. Text zwischen d. 4. u. 8. Anm.

8) S. Herbart, V, S. 284, o.: Bezüglich der Frage, „was das heisse, Ich finde mich fühlend . . . . ist . . soviel sichtbar, dass keinesweges das Gefühlte

Dagegen dürfte das Selbstgefühl insofern allerdings zur Charakteristik des Ich ungenügend sein, als das Ich doch unleugbar von sich selbst eine Vorstellung, einen Begriff zu gewinnen sucht, sich selbst zum Objekte des Vorstellens und Denkens macht[9]). Und in dieser Hinsicht ist auch Herbarts Kritik des Ich nicht ohne Werth. — Damit freilich, dass das Ich selbst als ein „Sich-vorstellen", dass das „Sich Vorstellende" als der „Begriff des Ich" erscheine[10]), ist Nichts anzufangen: es wird vielmehr dabei bleiben müssen, im Ich selbst ist weder ein Denken, noch überhaupt ein Vorstellen (s. o. § 16). Und damit fällt auch der Progressus in infinitum[10]), den Herbart dadurch in das Ich als das „Sich Vorstellende" zu bringen sucht, dass er immer wieder das Sich durch „sein Ich" und das Ich durch das „Sich Vorstellende" ersetzt. — Wohl aber dürfte folgendes Bedenken Herbarts beachtenswerth sein. Denken wir uns einen „seiner selbst bewussten Baum", so ist „der Baum . . nicht die Vorstellung von dem Baume, und . . die Vorstellung eines solchen Baumes ist nicht der Baum! Gleichwohl soll die erwähnte Vorstellung, wenn sie sich ausspricht, von dem Baume reden als von Sich selbst. Die zwei völlig verschiedenen und blos in Gedanken zusammengeklebten, der Baum und ein gewisses Vorstellen von demselben Baume, werden für Eins ausgegeben. Diese Einheit ist ein leeres Wort ohne allen Sinn . . . . Man setze statt des Baumes die Seele . . . . . . Die Seele . . soll ein Bild von sich selbst mit sich tragen" und das Vermögen besitzen, „ein solches Bild zu tragen oder vorzustellen. Nun meint man, die Seele wisse von sich, weil man in Gedanken eine Summe gemacht hat aus der Seele und aus dem Vermögen,

---

(das Objektive in eigner Qualität), diese Lust od. jen. Sehn., dasjenige abgiebt, was wir als unser eign. Ich ansehen".

[9]) Vgl. o. d. Text zwischen d. 2. u. 4. Anm. und § 16, d. Text zwischen d. 10. u. 11. Anm.

[10]) S. Herbart, V, S. 274 f.: „Wer oder Was ist das Objekt des Selbstbewusstseins? Die Antwort muss in dem Satze liegen: das Ich stellt Sich vor. Dieses Sich ist das Ich selbst. Man substituire den Begriff des Ich, so verwandelt sich der erste Satz in folgenden: das Ich stellt vor das Sich Vorstellende. Für den Ausdruck Sich wiederhole man dieselbe Substitution, so kommt heraus: das Ich stellt vor das, was vorstellt das Sich Vorstellende" etc., also immer wieder „die Auflösung des Sich in sein Ich, und des Ich in das Sich vorstellen", „anstatt des wirklich vollbrachten Sich-Selbst-Setzens nichts anderes . ., als eine ewige Frage nach sich selbst". Zum „Subjekte" des Selbstbewusstseins s. u. § 21, 18. Anm.

welches ein Bild von der Seele bereitet. Man dringt wohl gar darauf, dass beides zusammen nur Ein reales Wesen sein solle," aber „was für ein Wesen? . . . Die Antwort wird sich in zwei Theile spalten: Die Seele und das Vorstellen dieser Seele. Daraus [aber] wird nimmermehr Eins, so wenig wie aus der Person, die sich malen lässt, und dem gegenüber sitzenden Maler" (V, S. 276 f.)[11]. — Wir werden auf diese Frage zwar antworten: ein fühlendes Wesen, da im Fühlen das Wissen und das reale Sein thatsächlich schon Eins sind, und nicht erst „zusammengeklebt" zu werden brauchen. Aber sehen wir von Herbart's Voraussetzung, als könne Jemand schon das blosse Ich für ein Sich-selbst-vorstellen halten, nunmehro ab, so bleibt doch das Bedenken: Wenn sich die Seele im Selbstgefühl auch unmittelbar hat und weiss, wie kommt sie in ihr Vorstellen hinein? Wie kann sie in ihrem Vorstellen meinen, von sich selbst zu wissen, da sie selbst und ihr Vorstellen doch zweierlei ist? Wollte man sagen, sie „wisse [in ihrem Vorstellen] von sich, weil" sie mit ihrem Vermögen zum Vorstellen „Ein reales Wesen" sei (welche Einheit in der That auch Herbart, trotz alles Redens, zulassen muss)[12], so würde übersehen, dass dieses Sein (das, was sie ist), wenn es auch im Fühlen mit ihrem Wissen Eins ist, dadurch doch noch nicht in ihr Vorstellen und Denken aufgenommen ist. In ihrem Selbstgefühl ist die Seele in sich beschlossen, Eins in sich: wie kommt sie denn dazu, über dieses Selbstgefühl hinaus zu gehen? Wie ist es ihr möglich, sich mit sich selbst entzweiend, sich selbst zum Objekte, zum Objekte ihres Vorstellens und Denkens zu machen?

„Von den Objekten aus", lehrt Herbart, „und durch sie selbst geleitet, müssen wir zu Uns kommen, denn ohne sie ist das Selbstbewusstsein eine Ungereimtheit"! In den Objekten muss „der Grund liegen, wesshalb wir aus dem Vorstellen derselben heraus-

---

[11]) Vgl. S. 278, m.: Es bezieht sich das „Von-Sich-Wissen auf etwas Vorauszusetzendes", das aber nicht der Art sein darf, dass es uns zwänge, „das Darum-Wissen wie ein Fremdes nur gerade daranfügen zu müssen. Sondern aus der objektiven Grundlage muss jenes wunderbare, in sich zurücklaufende Wissen von selbst hervorkommen" etc.

[12]) Vgl. o. 6. Anm.: ist die Seele „nicht ursprünglich eine vorstellende Kraft" (s. o. § 14, 12. Anm.), „wird" sie es aber, wird sie zum „vorstellenden Subjekt", dessen Vorstellungen sowohl von „äusseren Bedingungen", „als von der Natur der Seele selbst" bestimmt sind, so kommt das auf Dasselbe hinaus, wie wenn wir sagen: die Seele hat ursprünglich blos die Fähigkeit, das Vermögen, „unter Umständen" vorzustellen.

gehoben werden. Das Vorgestellte selbst in seiner Mannigfaltigkeit muss von solcher Beschaffenheit sein, dass es die Fesseln löst, in welchen ein Subjekt befangen sein würde, das nur blos Gegenstände, aber niemals Sich kennen lernte". Und diese „Forderung, unser Vorgestelltes müsse uns über sich selbst hinausheben, damit wir zu Uns kommen", ergiebt des Näheren den Satz: „Es müssen die mannigfaltigen Vorstellungen sich unter einander aufheben, wenn die Ichheit möglich sein soll" (V, S. 284 ff.)[13]. — Es lässt sich allerdings nicht leugnen, dass dies Manches für sich hat. Wer in seiner Arbeit, wie man sagt, sich selbst vergisst, „kommt zu sich selbst" erst wieder, wenn er von seiner Arbeit ablässt, irgendwie über sein Objekt „hinausgehoben" wird: er wird dann frei von dem Zwange des Objekts, von der bestimmten Richtung der Thätigkeit, die das Objekt mit sich bringt, er kann sich wieder dem freien Laufe seiner Gedanken überlassen, sich rein persönlichen Interessen widmen etc. Und am schnellsten und sichersten wird er über seine Arbeit hinausgehoben, wenn sich zeigt, dass ihre Ausgangspunkte, Hülfsmittel und Zielpunkte, kurz ihre verschiedenen Theile und inneren Beziehungen sich so vollständig „unter einander aufheben", dass die begonnene Arbeit als ganz und gar unmöglich aufgegeben werden muss: der Mensch kommt dann, wenn auch etwas ärgerlich, wieder „zu sich selbst". — Im Übrigen aber müssen wir dabei bleiben, dass Vorstellungen keine selbständigen Dinge sind, die im Raume des „Bewusstseins" ihr Wesen trieben, dass sie vielmehr „Kräfte der Seele" sind, dass sie als „wirkliches Thun" der Seele[6]) in ihrem gegenseitigen Verhältniss das Verbinden und Trennen, das Denken der Seele zum Ausdruck bringen, jenes Denken, das ohne Recognition und faktische Identität des Ich, ohne das Eine überzeitliche Ich nicht möglich sein würde (s. o. § 14 ff.). Und wenn es auch richtig sein mag, dass die Seele im Anfange ihrer Entwicklung erst „von den Objekten", vom Empfundenen, vom Nicht-Ich aus dazu kommt, sich selbst zum Objekte des Denkens zu machen, so schliesst das doch nicht aus, dass sie schon beim allerersten Setzen eines Empfindungs-Inhaltes, sich selbst fühlend, bei sich war, dass sie (zwar nicht denkend, aber doch) thatsächlich

[13]) Vgl. u. A. Volkmann v. Volkm. Lehrb. d. Psychol. II, S. 209 f. (Thomas von Aquino: non per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Casmann: si mens posset a se ipsa intelligi, idem esset id, quod intelligit et quod intelligitur, at hoc inconveniens videtur; dicimus intellectum se ipsum intelligere . . . indirecte ex alterius externi cognitione etc.).

diesem Inhalte gegenüber im Selbstgefühl sich selbst hatte und behauptete. Überdiess aber berührt ja das Alles die Frage noch gar nicht, wie es dem Ich möglich ist, sich selbst zum Objekte des Denkens zu machen.

§ 18. Das Ich als Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein.

Es wurde bereits in § 16 darauf hingewiesen, dass der Gegensatz von Substanz und Accidens auch im Gefühlsleben der Seele zur Geltung kommen muss, dass gegenüber der Veränderlichkeit ihrer Gefühlszustände der eigentliche Kernpunkt ihres Selbstgefühls, das Eine überzeitliche Ich, faktisch sich selbst als identisch wissen und haben und festhalten muss. Dieser Gegensatz, diese Entzweiung schon im Selbstgefühl[1]) ist die nothwendige Folge der Endlichkeit der Seelensubstanz: sie ist selbst Substanz, hat ein Sein für sich, aber in diesem Sein ist zugleich das Sein anderer Substanzen mächtig, jener Substanzen, die, auf die Seele einwirkend, die Veränderung ihrer Zustände und damit die Spaltung ihres Selbstgefühls, oder vielmehr die weiter und weiter fortschreitende Loslösung der blossen Zustandsgefühle von dem Einen überzeitlichen Ich hervorrufen.

Eine bestimmtere und lebensvollere Gestalt bekommt dieser Gegensatz dadurch, dass dem Einen Ich die aus der Wechselwirkung mit anderen Substanzen resultirenden Gefühlszustände von verschiedenem Werthe, bald angenehm, bald unangenehm sind. Während ihr Angenehmsein ein ungehindertes und selbst wieder förderliches Verschmelzen des von Aussen Kommenden mit der von Innen ihm begegnenden, dem Wesen der Seele selbst jeweilig angemessenen Entwicklungsform des psychischen Lebens ist, kommt im Unangenehmsein die Dissonanz zum Ausdruck, in der das von Aussen Aufgezwungene zu demjenigen Zustande steht, der in der

[1]) S. o. § 16, 16. 17. 19. Anm. nebst zugehör. u. nachfolg. Texte. Vgl. m. Log. S. 10, o. 16, m. 105, o. 108, o. 123, m. 125, o. Fichte, I, S. 107, o. (Der erste Grundsatz „hebt sich selbst auf, und hebt sich auch nicht auf“ etc.). — Vgl. auch Laas, Ideal. u. Positiv. etc. III, S. 66 f. („Wir müssen den Unterschied von Ich und Nicht-Ich schon in den ersten Regungen des Bewusstseins angelegt denken“. Die Effecte der „mechanischen, thermischen und chemischen Einwirkungen auf die Haut der niedrigsten animalcula . . . . treten . . von vornherein als Opposita der Gefühlsweisen hin, in denen das Wesen sich selbst findet. Es ergreift sich selbst in seinem Gefühl und findet sich gegenüber die Empfindungsinhalte als „„Objektives““, als Nicht-Ich“) u. A.

eigenen Entwicklung des Subjekts für den betreffenden Moment gefordert wird. — Dass das Eine Ich in dieser Weise zwischen den verschiedenen Gefühlszuständen, die als solche ja das reale Sein der einfachen Seelensubstanz enthalten, einen Unterschied macht, entspricht durchaus der Einheit und zugleich der inneren Lebendigkeit, die beide zum Wesen[2]) dieser Substanz gehören: ein von selbst zu harmonischer Einheit sich Zusammenschliessendes ist diesem Wesen angemessen, Dissonanz als solche aber unangemessen und zuwider[3]). Dass dem Ich aber überhaupt die qualitative und intensive Bestimmtheit, die Dauer und Art der Aufeinanderfolge der realen Seelenzustände nicht gleichgültig ist, dass es überhaupt zwischen angenehmen und unangenehmen Zuständen unterscheidet, darin zeigt sich nicht nur die selbständige Bestimmtheit seines Wesens, sondern bereits ein gewisses Anerkennen und Zurückweisen, ein energisches Sich-selbst-behaupten sogar dem Gefühl gegenüber, kurz die primitivste Regung der Willenskraft. Das Gefühlsleben hat also nicht nur das Triebleben zur Folge, sondern unmittelbar im Gefühl selbst, im anerkennenden oder zurückweisenden Verhalten des Ich liegt schon das Moment des Willens, und zwar in doppelter Richtung: der Gefühlszustand wird gewollt oder nicht gewollt, und diesem Wollen oder Nichtwollen entspricht und liegt zu Grunde das Sich-selbst-wollen des Ich, indem der Gefühlszustand nur deshalb anerkannt oder zurückgewiesen wird, weil das Ich (als Substanz) sich selbst behaupten, sich selbst wollen muss. — So enthält denn bereits das Selbstgefühl, wie es einerseits in seiner jeweiligen besonderen Färbung die Einwirkung der Aussenwelt schon einschliesst, so andererseits im Angenehm- oder Unangenehmsein dieser Färbung jene von seinem innersten Kern ausgehende, das Selbstwollen des Ich zum Ausdruck bringende Richtung nach Aussen, die als solche über das In-sich-beschlossensein des Selbstgefühls hinausführt. Diese Richtung nach Aussen tritt dann als Empfinden und Denken, als Streben die Aussenwelt zu erkennen mehr und mehr in den Vordergrund. Aber so treu und vollständig diese Welt, wie das Seiende überhaupt, sich in der Seele auch abspiegeln mag, die Seele ist mehr, als ein blosser Spiegel der Welt. Und dieses Mehr ist sie als fühlendes und wollendes

---

[2]) S. o. § 13, d. Text zwischen d. 137. u. 138. Anm. und vor d. 142. Anm.

[3]) Auch im Denken (wie überhaupt im höheren Seelenleben) befriedigt weder inhaltslose Einheit, noch einheitslose Vielheit, sondern nur jene Vielheit, die zur Einheit sich verknüpft.

Wesen: nur als fühlend und wollend besitzt sie ein eigenes, in sich lebendiges und nach Aussen wirkungskräftiges Selbstsein, einen realen Gehalt und Werth in sich und für sich. Nur als sich selbst fühlend und wollend und behauptend bethätigt sie sich auch, anfangs wie fortwährend, als das Eine Ich, das sich seinem veränderlichen Fühlen gegenüber bald anerkennend, bald zurückweisend verhält.

Anschaulicher und objektiver, als im Unterschiede des Angenehm- oder Unangenehmseins der Gefühlszustände, ist der Gegensatz des Einen Ich zum ablösbaren Nichtich im Empfinden, wenigstens insofern, als das Ich das Empfundene sich vorstellt[4]), thatsächlich als ein Anderes vor sich hat. Damit dieser Gegensatz möglich sei, muss das Ich seinem Vorgestellten gegenüber sich selbst festhalten und behaupten, es muss im Setzen seines Objekts der Beziehung auf das Nichtich das Gleichgewicht halten dadurch, dass es sich auf sich selbst bezieht: denn wo nicht zwei Pole sind, da ist auch kein Gegensatz. Und dieses Sich-auf-sich-selbst-beziehen, Sich-selbst-behaupten gegenüber dem vorgestellten Nichtich wird man ebenfalls als ein gewisses Sich-selbst-wollen anzusehen haben.

Am greifbarsten und sichersten aber begegnet uns ein Sich-selbst-wollen da, wo das Ich (die Seelensubstanz *S*) sich selbst zum Objekte des Denkens macht, von sich etwa sagt: Ich bin. Sagt es von einem vorgestellten Roth: Dies ist, so hat das ist nur dadurch Sinn, dass ihm das Dies vorangeht, um dem ist zum Subjekt zu dienen[5]), und so ist auch das bin nur denkbar durch das ihm vorangehende Ich. Denn bin und ist sind dieselbe Kategorie Sein, zu deren Wesen eben die Beziehung auf ein Subjekt gehört, von dem sie als Prädikat ausgesagt werden kann[5]). Und wie dem Dies das Hinweisen auf das betreffende Roth, das Meinen dieses ganz bestimmten einzelnen Roth wesentlich ist[6]), so enthält auch das dem bin zum Subjekt dienende Ich das Meinen dieses ganz bestimmten einzelnen Ich (des *S*)[7]). Und wie überhaupt

---

[4]) S. o. § 12 und § 16, 9. Anm. nebst vorhergeh. Texte.

[5]) S. o. § 6, 14. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

[6]) S. o. § 6, 8. Anm. nebst zugehör. Texte.

[7]) Wie man überhaupt das Einzelne als solches durch den Inhalt allgemeiner Begriffe nicht erschöpfen, sondern mittelst solcher Begriffe nur meinen kann, so ist auch damit, dass ich das Wesen der selbstbewussten Seele denke, lange noch nicht gedacht, wodurch meine Seele eben mein ist

das Meinen des Einzelnen eine gewisse, dem Einzelnen zustrebende Tendenz (es zu erfassen und festzuhalten), also das Moment des Wollens einschliesst, so ist auch das im Ich enthaltene Sich-selbst-meinen als ein Sich-selbst-wollen anzusehen. — Andererseits freilich ist das auf sich selbst gerichtete Meinen oder Wollen des Ich von ganz anderer Art, als das Meinen im Dies. Bei letzterem sind das Meinende (*S*) und das Gemeinte (sc. Roth) verschieden, für *S* selbst verschieden: das Gemeinte liegt als ein Vorgestelltes, als ein Anderes, dem *S* fixirbar und anschaulich gegenüber, bleibt dem Denken aber auch ein Jenseitiges, nach seinem Ansichsein Unerreichbares[8]). Bei ersterem dagegen hat das Meinende das Gemeinte erreicht, ist vielmehr unmittelbar und schlechthin Eins mit ihm. Denn im Urtheile (*U*): Ich bin, meint *S* mit dem Ich doch nicht sich, wie es vor *U* war, sondern sich als dasjenige Subjekt (S_u), das *U* selbst denkt, sodass in Wahrheit bei diesem Ich das Meinende und das Gemeinte schlechthin Ein- und Dasselbe (sc. S_u) sind. Wie in der causa sui keine Zweiheit von Grund und Begründetem, und im Gefühl als solchem keine Zweiheit von Wissendem und Gewusstem ist, so ist auch im Sich-selbst-meinen des Ich als solchem keine Zweiheit von Meinendem und Gemeintem, oder von Wollendem und Gewolltem, auch kein Herausgehen aus sich, kein Zurückkehren zu sich: das Ich ist und bleibt vielmehr bei sich und in sich. — Aber trotzdem bleibt es doch nicht als leblos und unthätig in sich, sondern mit unendlicher Energie sich festhaltend und behauptend meint es und will es im Ich eben sich selbst.

Dass es solch' eine absolute (alle Zweiheit, alles Aus-sich-herausgehen und Zu-sich-zurückkehren ausschliessende) Reflexivität, solch' ein unterschiedsloses, in sich identisches Sich-selbst-wollen in der That geben muss, dafür spricht nicht nur das im Ich des Urtheils *U* enthaltene Sich-selbst-meinen, nicht nur das dem Vorgestellten gegenüberstehende, nicht nur das dem Anerkennen oder Zurückweisen des Angenehmen oder Unangenehmen zu Grunde liegende Sich-selbst-behaupten, sondern auch das auf irgend ein (von der Seele verschiedenes) Objekt gerichtete Wollen. Denn wie im Fühlen der Seelensubstanz die Einwirkungen anderer Substanzen nur dadurch

---

wodurch ich dieses einzelne Ich bin. Auch hier muss, wenn z. B. die einzelne Seele *S* mit Ich sich selbst bezeichnet, bei diesem Ich der Akt des Meinens, hier des Sich-selbst-meinens ausgeführt werden. Vgl. Hegel's W. W. II, S. 75 ff. und o. § 16, 15. Anm.

[8]) Vgl. o. § 13, d. Text nach d. 123. Anm. und u. § 24.

zur Geltung kommen, dass sie das reale Sein der Seele beeinflussen, so ist der auf Anderes (ausser ihr) gerichtete Wille der Seele nur dadurch ihr Wille, dass er schliesslich aus ihrem realen Sein hervorgeht, und zwar hervorgeht in Übereinstimmung mit diesem Sein: ohne das wäre sie selbst- und willenloses Werkzeug in der Hand eines übermächtigen Geschicks. Nun ist aber alles reale Sein der Seele, da das aktuelle Wissen zu ihrem Wesen gehört[9]), nothwendig ein Fühlen, ihr selbst also bald angenehm, bald unangenehm[10]). Daher schliesst dieses reale Sein, in dem ihr Wollen eines Objekts seinen Grund und Bestand hat, wie ihr Wollen oder Nichtwollen dieses Seins, so auch das Sich-selbst-wollen ihres Ich ein[11]). — Dem Wollen eines Objekts liegt also ein Gefühlszustand zu Grunde, der, als angenehm oder unangenehm, unmittelbar an sich selbst eben so sehr ein Wollen oder Nichtwollen, ein Trieb ist. Von diesem im Gefühl selbst liegenden, mit dem Gefühl identischen Triebe sind zu unterscheiden diejenigen Triebe, die aus ersterem mittelst des Denkens erst hervorgehen. Denn vor und unabhängig von allem Denken und Vorstellen tritt im Wollen der Seele die Scheidung des sich selbst wollenden Ich von den gewollten oder nicht gewollten Gefühlszuständen, besonders die energische Zurückweisung der unangenehmen Zustände auf[12]). Kommt dann das Vorstellen und Denken hinzu, so lernt die Seele Mittel kennen, die angenehmen Zustände festzuhalten oder zu erneuern, die unangenehmen aber zu beseitigen, und der auf diese Mittel gerichtete Trieb (z. B. der Nahrungstrieb) ist nun blosse Folge der ursprünglichen Identität von Gefühl und Trieb. Da das Gefühl als Identität von Wissen und realem Sein zu fassen war (s. o. § 16), so wird in diesem ursprünglichen Triebe das Wissen und Wollen[13]) der Seele identisch sein mit ihrem realen Sein. Und diese ursprüngliche Identität ist es allein, was

---

[9]) S. o. § 16, d. Text vor d. 20. Anm.

[10]) Der Indifferenzpunkt des Fühlens wird als mathematischer Punkt, als blosse Grenze anzusehen sein (vgl. Wundt a. a. O. S. 468 ff.). Das Interesse für einen Gefühlszustand wird also nur dadurch vollständig schwinden können, dass überhaupt der betreffende Zustand verschwindet.

[11]) S. o. d. Text zwischen d. 3. u. 4. Anm.

[12]) Dagegen wird besonders in und mit den angenehmen Gefühlszuständen auch das Wollen derselben anfangs mit in das Selbstgefühl der Seele aufgenommen sein: s. o. 1. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

[13]) Das Nichtwollen, Zurückweisen, Verabscheuen des Unangenehmen ist natürlich kein Fehlen des Wollens (wie Nichtwissen ein Fehlen des betreffenden Wissens ist), sondern ebenfalls ein Wollen von positivem Gehalte.

den Trieb gewissermassen zur Naturkraft macht, was dem auf ihm beruhenden Wollen seine Energie und Ausdauer giebt: schwindet dieser mit dem Sein und Fühlen der Seele identische Trieb (verliert sie das „Interesse“ für das früher Begehrte oder Verabscheute)[10], so erlahmt auch der Wille. — Denn mit dem realen Sein der Seele sind auch die Triebe veränderlich. Unveränderlich ist nur ihre vom Wissen durchleuchtete[9]) Substanz als solche: unveränderlich kann also in den einzelnen Trieben nur sein, was zum Sich-selbst-fühlen-und-wollen der Seelensubstanz, des Einen Ich gehört. Und dieses Sich-selbst-fühlen-und-wollen muss in allen Trieben der gemeinsame Kern- und Schwerpunkt, in allem nach Aussen gerichteten Wollen die letzte Grundlage sein, wenn dieses Wollen nicht ein Wille veränderlicher Zustände des Gefühls- und Trieblebens, sondern wahrhaft der Wille des Einen Ich selbst sein soll. Denn so abhängig die Seelensubstanz in ihrer Verbindung mit einem menschlichen Organismus von anderen Substanzen auch ist, und so energisch die aus dieser Verbindung entspringenden Bedürfnisse auch zur Befriedigung drängen, diese Bedürfnisse sind doch nur deshalb, nur dadurch Bedürfnisse, dass die Seelensubstanz ihr eigenes Sein, ihre eigene Entwicklung und Wirksamkeit will, dass ihr eigenstes Wesen, dass ihr Ich mit unveränderlicher Energie sich selbst zur Geltung bringen will. Dieses Sich-selbst-fühlen-und-wollen des Ich aber ergiebt, da es in seiner absoluten Reflexivität, ebenso wie das Sich-selbst-meinen des Ich im Urtheile *U*, als eine unmittelbare Identität des Wollens mit dem Wollenden und dem Gewollten anzusehen ist, das Ich als eine Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein. In diesem Ich also haben die verschiedenen Seiten des entwickelten Seelenlebens, das Wissen und Fühlen und Wollen, ihren tiefsten Einheitspunkt, den letzten Grund ihrer Zusammengehörigkeit: in den einzelnen Vorgängen dieses Lebens ist zwar bald die eine, bald die andere Seite vorherrschend, aber schlechthin getrennt sind sie nie: wie das Gefühl das Wissen und Wollen einschliesst und mit dem Denken zur Folge hat, so hat das Wollen das Fühlen zur Grundlage und das Denken zum Mittel, und selbst das Wissen und Denken ist nie ohne ein Fühlen und Wollen (oder Meinen).

Nur fragt sich noch, ob der Seelensubstanz als solcher das Moment des Wollens eben so wesentlich ist, wie das des Wissens, ob ihr Substanzsein eben so uranfänglich von der Kraft des Sich-selbst-wollens durchdrungen, wie vom Lichte des Sich-selbst-wissens durch-

leuchtet ist, kurz ob das Sich-selbst-wollen auch im überzeitlichen Ich enthalten ist.

Zwar ist diese Frage eigentlich schon damit beantwortet, dass das Sich-selbst-wollen zufolge seiner absoluten Reflexivität[14]) unmittelbar identisch ist mit der sich selbst wissenden Seelensubstanz (*S*) als solcher. Denn ist das Substanzsein von *S* nur Eins (über aller Zeit), so ist das mit ihm schlechthin identische Sich-selbst-wollen auch nur Eins, Ein überzeitliches Sich-auf-sich-beziehen: das Substanzsein von *S* würde, wenn es als solches d. i. seinem Wesen nach sich-selbst-wollend bald wäre, bald nicht wäre, zu etwas Veränderlichem, also Zeitlichem herabsinken. Und ist das Sich-selbst-meinen im Akte Ich[14]) unmittelbar identisch mit dem Sich-selbst-wissen[15]), so muss es mit letzterem zugleich auch überzeitlich sein, Ein zeitloser Akt über allem zeitlichen Wollen der Seele. Aber diesem Resultate dürfte doch Folgendes zur Erläuterung und Bestätigung dienen können.

Die Überzeitlichkeit des eigentlichen Selbstgefühls der Seelensubstanz (*S*) war nothwendig, um die faktische Identität des Ich und damit die Recognition zu begreifen (s. o. § 15 f.). Zur Recognition gehörte[16]) der Übergang vom Begriffe des Da- und Gegenwärtigseins zu dem des Dagewesenseins und damit der Anfang zur Ausbildung der Zeitvorstellung. Der Begriff des Gegenwärtigseins aber wird nicht möglich sein, ohne dass das Ich sich selbst, dem allein doch die jeweiligen Vorstellungen zugegen, gegenwärtig sind, denkend von diesen Vorstellungen unterscheidet, denkend[17]) als den einen Pol der Beziehung fasst, deren zweiter die Vorstellungen sind. — Soll also *S* mit der Ausbildung der Zeitvorstellung einen Anfang machen, so wird es in einem Momente t_1 von einer (mit sinnlicher Lebendigkeit) auftretenden Empfindung (V) das Urtheil (U_1) fällen müssen: Dies (sc. V) ist mir gegenwärtig. Ist dies geschehen[18]), so kann es dann auch in einem späteren Momente t_2 zu dem Urtheile (U_2) übergehen: Dies (sc. V) war (sc. in t_1) mir gegenwärtig, und *S* muss diesen Schritt thun, wenn es eben zum

---

[14]) S. o. d. Text nach d. 8. Anm.

[15]) So waren ja sogar beim Denken von Dies der Vorstellungsinhalt dieser Kategorie (das Es) und das Meinen (des fixirten Roth) untrennbar Eins: s. o. § 6, d. Text zur 8. Anm.

[16]) S. o. § 15, d. Text zwischen d. 4. u. 10. Anm.

[17]) Vgl. o. § 14, d. Text zur 15. Anm. und u. § 23.

Begriffe des Dagewesenseins, zur Zeitvorstellung kommen soll[18]). Mit dem mir in U_2 meint S natürlich (ebenso wie oben mit dem Ich des Urtheils U) sich selbst als dasjenige Ich, das da U_2 denkt, also das in t_2 denkende Ich (S_2). Nun war ja aber V in t_1 nicht dem S_2, sondern demjenigen Ich (S_1) gegenwärtig, das damals das Urtheil U_1 fällte! Oder wäre wirklich das Ich S_2 eigentlich schon in t_1 gewesen, sodass V damals dem S_2 selbst sinnlich lebendig vorgelegen hätte? Das wird in der That unvermeidlich sein: soll dem U_2 überhaupt Wahrheit zukommen, so muss zu seinem mir wesentlich das Identisch-sein von S_1 und S_2 gehören, d. i. bei diesem mir muss im Grunde das Ich als in t_1 und t_2 identisch Dasselbe, als Eins (ἀριθμῷ ἕν) im Laufe der Zeit, als ein Überzeitliches sich selbst meinen oder wollen. — Nicht als ob S in U_2 etwa wolle, dass es überzeitlich sei (das ist es als Substanz ja so wie so), sondern es weiss sich (im Selbstgefühl) als Eins (über aller Zeit) und als dieses Eins[19]) meint oder will es (im Denken) sich selbst: der Akt seines Sich-selbst-meinens im Momente t_2 reicht als Akt, obwohl er in diesem Momente (wie auch schon in t_1) zu einer einzelnen Äusserung in der Zeit kommt[20]), in seinem letzten Grunde doch unmittelbar zurück nach t_1, ist nach der tiefsten Wurzel seiner Kraft als Ein Akt den Momenten t_1 und t_2 gleich gegenwärtig, liegt als dieser Eine Akt eben so ausser und über der Zeit, wie das Substanzsein der Seele als solches. Dieses überzeitliche Sich-selbst-meinen vollendet also erst den Begriff des Ich und damit auch die Möglichkeit seiner faktischen Identität sowie der Recognition.

Oder sollte die Identität von S_1 und S_2 in U_2 keine unmittelbare Äusserung des Einen, überzeitlich sich selbst wollenden Ich sein, sondern vermittelt sein durch sein überzeitliches Sich-selbst-wissen, indem das Sich-selbst-meinen, zwar als Anlage, aber nicht als wirklicher Akt zum Wesen des S gehörend, nur bei gegebener Veranlassung (wie oben in t_1 und t_2) aufträte? — Es wären dann die in U_1 und U_2 vorliegenden Akte des Sich-selbst-meinens (die Akte M_1 und M_2) als solche gänzlich von einander getrennt[21]),

---

18) S. o. § 15, d. Text vor. u. nach d. 3. Anm.

19) Dass letzteres Eins hier als Nominativ, ersteres als Accusativ auftritt, dieser sprachliche Unterschied hat natürlich für das Ich selbst, in dem Wissendes und Gewusstes und Meinendes und Gemeintes ja vielmehr identisch sind, keine Bedeutung weiter.

20) Vgl. o. § 16, d. Text in d. Mitte zwischen d. 19. u. 20. Anm. und u. § 20.

21) Während sie, wenn das Sich-selbst-meinen im tiefsten Grunde ein über-

gemeinsam wäre ihnen nur das sich selbst wissende oder fühlende Substanzsein von S: sie hätten ihre Wirklichkeit den in t_1 und t_2 gesondert eintretenden Veranlassungen zu danken, und mit diesen blieben sie ebenso ausser einander, wie z. B. das Vorstellen von Roth und das Hören eines Tones zwei getrennte Akte sind und bleiben, obgleich sie von einer und derselben Seelensubstanz ausgeführt werden. Und wie selbst der Gefühlscharakter des Roth verschieden bleibt von dem des Tones, so innig Gefühlszustände mit der sich selbst fühlenden Substanz auch zusammenhängen, so müsste S auch die Verschiedenheit von M_1 und M_2, statt beide in U_2 zusammenfallen zu lassen, um so energischer festhalten, je schärfer es die wirkliche Sachlage auffasst. — Und welche Vermittlung von M_1 und M_2 sollte da nun S als überzeitlich sich selbst blos wissende Substanz zu vollziehen im Stande sein? Daraus dass S in M_1 und M_2 Etwas (eben sich selbst) meint, was thatsächlich identisch dasselbe ist, folgt doch noch nicht, dass dieses Thatsächliche eo ipso auch in sein Meinen übergehe! Und damit, dass sich S beim Ausführen der Akte M_1 uud M_2 als identisch weiss, meint es sich doch (nach der Voraussetzung) noch nicht als identisch! Hier heisst es: entweder, oder! Reicht das in U_2 enthaltene Sich-selbst-meinen, auf und in das vom Wissen durchleuchtete Substanzsein zurück sich beziehend, mit diesem Substanzsein über die Zeit hinweg nach t_1 zurück, dann ist es, wie das eigentliche Selbstgefühl, aller Zeit gleich gegenwärtig, also überzeitlich. Dient dieses Sich-selbst-meinen aber nur zur Anknüpfung des Vorstellungsinhaltes von U_2 (wie früher desjenigen von U_1) an S, so ist nicht einzusehen, woher die Identität von M_1 und M_2 oder von S_1 und S_2 kommen soll. — Oder soll S, nachdem es als überzeitlich sich selbst blos wissende Substanz nach § 15 f. Vertrauen zur Erinnerung gewonnen hat, in t_2 etwa schliessen: laut U_1, das vom Gedächtniss überliefert ist, war M_1 mein Akt, auch M_2 ist mein Akt, also sind M_1 und M_2 darin identisch, dass sie beide eben von mir selbst ausgeführt werden? Aber wenn wir (trotz der gemachten Voraussetzung) an der gedächtnissmässigen Überlieferung von U_1 (mit seinem mir) auch keinen Anstoss nehmen wollten[22]), so müssten wir doch fragen, was S bei den Worten: war mein, denn eigentlich denkt. Der Satz: M_1 war mein Akt, kann doch nur bedeuten: Ich, der ich diesen

---

zeitlicher Akt ist, diesen Akt zu dem Einen Kernpunkte ihrer Identität, zur gemeinsamen Wurzel ihrer reflexiven Kraft haben.

Satz jetzt (in t_2) denke, meinte damals (in t_1) mich selbst, d. i. S_2 und S_1 sind identisch. Dieser Schluss würde also, was er ableiten soll, vielmehr voraussetzen!

Die Zugehörigkeit des Sich-selbst-meinens zum Wesen der Seelensubstanz dürfte sogar erforderlich sein, damit sich S gleichzeitig vorhandenen Vorstellungen denkend als Ich gegenüberstellen, damit es z. B. urtheilen könne: Dies (sc. Roth) und dies (sc. Grün) ist mir gegenwärtig. Denn auch hier gilt das vom Roth sich unterscheidende Ich (S_r) für identisch mit dem Ich (S_g), das dem Grün gegenüber sich auf sich bezieht: eine Identität, die S als wesentlich sich selbst blos wissende Substanz ebenfalls nicht würde erschliessen können. Sollte S nämlich etwa den Schluss ziehen: Ich bin S_r, Ich bin auch S_g, also sind S_r und S_g Eins, so würde abermals das Abzuleitende vorausgesetzt. Denn es wäre dann ja eben die Frage, wie S die beiden Ich dieses Schlusses, da sie als Subjekte der beiden bin (ebenso wie S_r und S_g) jedes ein Sich-selbst-meinen repräsentiren, also zwei von einander getrennte Akte des Sich-selbst-meinens sind[23]), identificiren kann[24]). — Es wird also auch hier nur übrig bleiben, dass S der Vielheit seiner Vorstellungen gegenüber sich selbst unmittelbar (ohne jeden Schluss) als Eins weiss und zugleich meint und festhält, dass unmittelbar im Einheitspunkte seines Wesens das Sich-selbst-wollen, Sich-selbst-behaupten seine Stätte hat, dass hierdurch eben das Zusammenfliessen des Einen Ich mit der Vielheit des Vorgestellten

---

[22]) Wie sich im Gedächtniss kein Gefühl als solches (da es ein realer Seelenzustand ist) aufbewahren lässt (s. o. § 13, 93. Anm.), so auch der in U_1 enthaltene reale Akt M_1 als solcher nicht: nur der an diesen Akt sich anschliessende Vorstellungsinhalt kann gedächtnissmässig erhalten bleiben. Dann fehlt also dem U_1, während es im Gedächtniss fortbesteht, das mir? — Gehört zum Ich ein überzeitliches, allen Zeitpunkten unmittelbar gegenwärtiges Sich-selbst-meinen, so existirt diese Verlegenheit überhaupt nicht! Wird diese Überzeitlichkeit aber geleugnet, so würde nur übrig bleiben, dass der Akt M_1 in entsprechender Weise von t_1 bis t_2, wenn auch noch so abgeschwächt, fortbestehe, wie z. B. das Vorstellen (von V, oder vielmehr) von V': s. o. § 15, 5. Anm.

[23]) Folgt doch auch daraus, das S gleichzeitig Roth vorstellt und Grün vorstellt, nimmermehr, dass das Vorstellen von Roth und das von Grün Ein Akt seien: vgl. o. d. Text vor u. nach d. 21. Anm.

[24]) Auch der Schluss o. im Texte vor d. 22. Anm. identificirte die beiden in demselben Momente (in t_2) ausgeführten mein voreiligerweise, was seine Zwecklosigkeit natürlich erhöht.

gehindert wird. Und so dürfte in der That die Begreiflichkeit der faktischen Identität des Ich, sofern es sich denkend sowohl dem nach als neben einander vorgestellten Mannigfaltigen gegenübersetzt[25]), erst dadurch vollendet werden, dass das Sich-selbst-meinen zum Wesen der Seelensubstanz gehört. — Ist dem aber so, dann wird überhaupt allem Denken, schon dem einfachsten Urtheile Dies ist gegenüber das Ich (ausdrücklich oder stillschweigend) sich auf sich selbst beziehen, in absoluter Reflexivität sich selbst wollen und haben und festhalten. Denn schon diesem Urtheile lag zu Grunde eine faktische Identität des Ich[26]), und ohne das Sich-selbst-wollen, das ihm (nunmehr) wesentlich ist, kann das Ich ja so wie so nicht sein. Selbst beim blossen Dies wird das Ich durch sein Sich-selbst-wollen sich nicht weniger zum zweiten Pol des Gegensatzes haben, als beim Setzen des als Dies zu fixirenden Vorstellungsinhaltes, oder als beim Anerkennen oder Zurückweisen eines angenehmen oder unangenehmen Gefühlszustandes. Ja, es erscheint fast als selbstverständlich, dass überhaupt jede Substanz als ein Selbstsein im eminentesten Sinne, grade diesem Selbstsein zufolge, bestrebt sein muss, dieses Selbst zu behaupten[27]).

Aber wenn man dies Alles auch zugiebt, wenn man das Ich also als höchsten Einheits-, oder vielmehr als tiefsten und innersten Kernpunkt des gesammten psychischen Lebens anerkennt, sollte dann unmittelbar in diesem Einheitspunkte nicht auch Denken, Kategorienthätigkeit mitenthalten sein? Das Ich wäre dann nicht nur die von Kant als möglich zugelassene gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand[28]), sondern es würde obige Parallele zwischen den Urtheilen Ich bin und Dies ist erst vollständig! Denn sind bin und ist dieselbe Kategorie Sein, und ist dieser Kategorie die Beziehung auf ein Dies wesentlich[5]), das Dies aber selbst Kategorie[6]), so muss auch das im Urtheile Ich bin an Stelle

---

[25]) Vgl. o. § 14, d. Text vor u. nach d. 41. u. 43. Anm.

[26]) S. o. § 15, d. Text vor d. 14. Anm.

[27]) Vgl. o. § 13, 129. Anm. nebst zugehör. Texte.

[28]) S. III, S. 52, o. („zwei Stämme der menschl. Erk., die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, näml. Sinnl. u. Verst.“: vgl. o. § 4, 78. Anm.), freilich auch VII, S. 492, m. („Verstand und Sinnlichkeit verschwistern sich, bei ihrer Ungleichartigkeit, doch so von selbst . . ., als wenn eine von der andern, oder beide von einem gemeinschaftlichen Stamme ihren Ursprung hätten; welches doch nicht sein kann, wenigstens für uns unbegreiflich ist, wie das Ungleichartige aus einer und derselben Wurzel entsprossen sein könne“: Anthropol.).

eines Dies stehende Ich Kategorie sein! Es muss also im Ich nicht nur, wie in allen Kategorien, ein Meinen (hier das Sich-selbstmeinen) enthalten sein, sondern auch ein zu diesem Meinen nothwendig gehöriger d. i. ein kategorienmässiger, rein begrifflicher Vorstellungsinhalt[29]): es muss, wie im Dies das fixirte Roth, so im Ich das Ich selbst als jenes Es[6]) oder prädikatlose Subjekt gedacht werden, von dem dann das bin kann ausgesagt werden!

Indess, als die gemeinsame Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand ist das Ich so wie so anzusehen: es ist die eine Grundlage[30]) des gesammten Seelenlebens und macht als solche auch die Anwendbarkeit der Kategorien auf die Empfindungen, sowie auf die Gefühlszustände und Willensregungen verständlich (vgl. o. § 6). Denn „in Gleichartigkeit stehen" die psychischen Vorgänge sämmtlich, insofern sie eben das Moment des Wissens, ja des Wollens

---

[29]) Vgl. Jul. Bergmann, Vorlesungen über Metaphysik etc. 1886, S. 31, m. (Wir müssen „annehmen", es werde wenigstens ein Ding in der Weise von uns wahrgenommen, dass wir das Sein, welches unser wahrnehmender Verstand in dasselbe hineinmeint, durch eben dieses Meinen wirklich in ihm antreffen. Die Bedeutung eines solchen Dinges aber können wir nur dem eignen Ich zuschreiben, unserem sich selbst erfassenden Bewusstsein, denn bezüglich der Dinge ausser uns überzeugen wir uns leicht, dass wir sie nicht unmittelbar in ihrem Sein erfassen" etc.). 40 f. (Die „Vermuthung, dass wir wenigstens in einem Gegenstande unseres Wahrnehmens das Sein wirklich antreffen, da wir sonst keinen Begriff des Seins haben könnten oder . . . dieser Begriff ein leerer, also Begriff von nichts sein müsste" etc.). 93, m. 109, m. 143. 149, u. 153, u. (Es denkt der „Verstand in der inneren Wahrnehmung, der Wahrnehmung des eigenen Ich, Sein, Substantialität und Causalität zu dem Gegebenen . . . . . . in einer Weise hinzu . ., die ein wirkliches Erfassen dieser Inhalte ist"). 165, u. 194 ff. („Das innere Wahrnehmen oder Ich-Bewusstsein kommt . . nicht zum Ich hinzu als etwas, was demselben auch fehlen könnte, sondern gehört zum Ich als solchem, in ihm besteht das Ich-sein des Ich". „Von einem hinter dem wahrnehmenden Bewusstsein stehenden Substrate berichtet uns die Wahrnehmung, die wir von unserem Ich haben, indem wir Ich sind, nicht das Mindeste. Das Ich ist so weit, als wir Wahrnehmung von ihm haben, nichts Anderes als diese Wahrnehmung selbst . . ., nichts mehr als Ich-Bewusstsein". „Es mag . . . eine Seele geben, an welche mein Selbstbewusstsein irgendwie . . ., um zu existiren, geknüpft sein muss, aber dann bin nicht ich diese Seele . . . . . ., sondern ich bin lediglich das an die Seele geknüpfte Selbstbewusstsein" etc.). 208, u. 214, m. 221 f. 225. 230 (Es gehört „zur Ichheit als solcher, zur reinen Ichheit, auch das Sein in der Zeit . ., das Dauern und das sich Verändern, denn dieses gehört zum Bewusstsein . . . . Wenigstens zur Ichheit des Menschen werden wir auch das äussere Wahrnehmen in seiner Allgemeinheit rechnen" etc.). 237 ff. u. a.

gemeinsam haben[30]. Und was im Besonderen die Empfindungen und Kategorien betrifft, so haben sie das „Gleichartige“, dass sie Vorstellungsakte sind, in denen das Ich sich das Nichtich gegenüberstellt, sich dem Nichtich gegenüber behauptet (vgl. o. § 12. 13, C.) Auch Kant's „Affinität“ des Mannigfaltigen (d. i. eine Bestimmtheit der Empfindungen) hatte ja die Einheit der transscendentalen Apperception zur letzten Grundlage (s. o. § 14, A). Dass das Ich aber Empfindungen setzt, auf diese dann mittelst der Kategorien reflectirt, und auf die abstractere Reflexion mittelst immer concreterer Kategorien reflectirt, das ist eben der lebendige Fortschritt seiner Entwicklung.

Hinsichtlich des Urtheils Ich bin freilich müssen wir zugeben, dass sein Ich jenes prädikatlose Es[6] einschliesst, das der ersten der Kategorien wesentlich ist. Aber wir haben ja bereits oben in § 16 unterschieden zwischen dem Einen überzeitlichen Ich und seinen vielen Äusserungen im Laufe der Zeit. Diese in der Zeit auftretenden Akte des überzeitlichen Ich haben nach Obigem sich gegenüber irgend ein Nichtich, auf das sie sich beziehen: einen Gefühlszustand, der in einem solchen Akte anerkannt oder zurückgewiesen wird, oder eine Empfindung (z. B. Roth), die gesetzt wird, oder die, wie hier, als ein Dies fixirt wird. Und wie da nun dem Hinweisen auf das vorgestellte, dem Ich gegenüberstehende Roth das Sich-selbst-wollen des Ich zur Ergänzung[31] dient, sodass das Meinen des Roth und das Sich-selbst-meinen des Ich gegenüber dem fixirten Roth Ein Akt sind, so wird das Ich dieses Aktes im Gegensatze zum Roth als einem Dies auch sich selbst als ein Dies oder Es fassen. Es wird also das Fixiren und Meinen des Roth nur dann seine volle Bestimmtheit und Eigenart besitzen, wenn mit dem Roth als einem Dies oder Es das Ich als ein zweites Es einen Gegensatz bildet. — Ja es dürfte die Eigenthümlichkeit unseres Denkens, dass es erst durch das Unterscheiden seine volle Klarheit erreicht, im letzten Grunde grade darauf beruhen, dass dem positiven Gehalte unseres Es ein negatives Moment anhaftet, das ursprünglich und zuerst im Gegensatze des Nichtich als eines Es zum Ich als einem zweiten Es auftritt und dann in dem Urtheile Ich bin nicht Dies (sc. Roth), oder Dies ist nicht Ich auch zur Entfaltung kommt (vgl. u. § 23).

---

[30]) Vgl. o. d. Text zwischen d. 8. u. 14. Anm.

[31]) Zur Vervollständigung seines Gegensatzes: s. o. d. Text zwischen d. 26. u. 27. Anm.

— Die absolute Reflexivität aber, die auch dieses in der Zeit auftretende, sich selbst als ein Es denkende Ich einschliesst[32]), wäre nicht möglich, wenn diesem zeitlichen Ich nicht das Eine überzeitliche Ich als absolute Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein zu Grunde läge, wenn nicht selbst in jedem zeitlichen Ich-Akte das überzeitliche Ich der eigentlichste Beziehungspunkt des Sich-selbst-meinens wäre. An und in diesem überzeitlichen Ich als dem vom Wissen durchleuchteten Substanzsein allein haben auch die zeitlichen Ich-Akte die eigne Seelensubstanz als ein bereits im Wissen Vorliegendes, wodurch ja erst möglich wird[33]), sie als ein Es zu fassen: in den zeitlichen Ich-Akten selbst ist das überzeitliche Ich enthalten, wird das überzeitliche Ich und damit auch die als dieses Ich vorliegende Seelensubstanz als ein Es zum Objekte des Denkens gemacht (s. o. § 17, E.)[34]).

Nachdem wir so zu dem Resultate gekommen sind, dass sich das Ich Allem, was es vorstellt und meint und denkt, als sich selbst wollendes und meinendes und denkendes Ich gegenüberstellt, erscheinen uns I. G. Fichte's Lehren vielfach in noch günstigerem Lichte als oben in § 16. Nach Fichte drückt der „Erste, schlechthin unbedingte Grundsatz" der Wissenschaftslehre (nämlich der Satz: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein") diejenige „Thathandlung" aus, welche „allem Bewusstsein zum Grunde liegt und allein es möglich macht." „Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewusst, mit hinzu zu denken, man kann von seinem Selbstbewusstsein nie abstrahieren" (I, S. 91. 97 f.: 1794; vgl. S. 69 f. 95 ff. 506). — Die „Thathandlung des Ich, indem es sein eignes Sein setzt, geht . . . in sich selbst zurück" (I, S. 134: 1794); sie macht „sich selbst zu ihrem Gegenstande." Durch diesen Akt des „Zurückgehens in sich selbst" und „lediglich durch ihn, durch ein Handeln auf ein Handeln selbst . . . wird das Ich ursprünglich

---

[32]) Denn wenn das Ich in einem Akte D das Roth als Dies fixirt, so stellt es auch hier das fixirte Roth nicht sich, wie es vor D war, sondern sich als dem den Akt D selbst ausführenden Subjekte gegenüber.

[33]) S. o. § 16, d. Text vor u. nach d. 2. Anm.

[34]) Dass das überzeitliche Ich als ein Es (dann auch als ein Seiendes etc.) gedacht werden kann, obwohl in diesem Ich selbst die Kategorie Dies oder Es nicht gedacht wird, entspricht genau dem, dass auch das vorgestellte Roth, obwohl im blossen Vorstellen desselben das Denken des Dies noch nicht liegt, doch als ein Dies fixirbar ist: die Urtheile Dies (sc. Roth) ist und Ich bin schliessen insofern gleich sehr Synthesen a priori ein: s. o. § 6, d. Text nach d. 8. Anm.

für sich selbst." Das „Denken des Ich besteht in dem auf sich Handeln des Ich selbst;" der „Begriff eines in sich zurückkehrenden Denkens und der Begriff des Ich erschöpfen sich gegenseitig;" durch „die in sich zurückgehende Thätigkeit" kommt der „Gedanke des Ich zu Stande" (I, S. 458 ff. 522 f. 533: 1797; vgl. S. 256. 267. 461 f. 515. 524. 532. III, S. 1 ff. u. a.)[35]). — Dieses Zurückgehen des Ich in sich selbst ist natürlich unser Sich-auf-sich-beziehen, Sich-selbst-wollen des Ich. Auch sei hier erinnert an die Reflexivität, die bereits Platon's „Wissen des Wissens," die dasjenige Wissen enthielt, das „seine Kraft auf sich selbst richten" würde, wenn es wirklich vorhanden sein sollte (s. o. § 2).

Vor Allem aber hat der Gegensatz des sich auf sich beziehenden Ich zum gewussten oder gemeinten Nichtich an Fichte seinen Vertreter. Nach dem „Zweiten Grundsatze" der Wissenschaftslehre „wird dem Ich schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich," und nach dem „Dritten Grundsatze" setze „Ich . . im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen" (s. I, S. 103 f. 110: 1794). — „Das Nicht-Ich kann nur insofern gesetzt werden, inwiefern im Ich . . . ein Ich gesetzt ist, dem es entgegengesetzt werden kann." Ohne „Einheit des Bewusstseins des Setzenden [also auch des sich selbst Setzenden] und des Entgegensetzenden," ohne Zusammenhang des „Bewusstseins der ersten Handlung [sc. des Setzens, resp. des Sich-selbst-setzens] . . mit dem Bewusstsein der zweiten [sc. des Entgegensetzens] . . . wäre das zweite Setzen kein Gegensetzen, sondern ein Setzen schlechthin" [was wir dadurch vervollständigen möchten, dass wir aus einer späteren Stelle, die nach Fichte's eigner Erklärung „den wahren Sinn" des zweiten Grundsatzes „deutlicher" ausspricht, als bis dahin geschehen, folgende Worte hinzunehmen]. „Dass jedes Setzen, welches nicht ein" „Setzen des Ich durch sich selbst" ist, ein „Gegensetzen" und „das Gesetzte ein Nicht-Ich sein müsse," ist „schlechthin gewiss" und „schlechthin im Wesen des Ich gegründet" [insofern nämlich, glauben wir im Sinne Fichte's hinzusetzen zu dürfen, als die „Einheit des Bewusstseins" d. i. die Identität des sich selbst Setzenden und des z. B. Roth Setzenden nicht nur ermöglicht, sondern als nothwendig fordert, dass das Roth dem Ich entgegengesetzt werde: vgl. o. § 16, E. u. § 19, 6. 8. Abs.][36]).

[35]) Vgl. auch m. Schr. Kant's intell. Ansch. etc. S. 177 ff.

[36]) Und dem werden wir in der That beistimmen müssen: denn das überzeitliche Ich muss als solches immer in seinem Wissen und Denken, also auch in seinem Setzen des Roth gegenwärtig sein; die Identität aber dieses Ich

Denn „sich selbst setzt das Ich schlechthin und ohne allen weiteren Grund, und es muss sich setzen, wenn es irgend etwas Anderes setzen soll: denn was nicht ist, kann nichts setzen, das Ich aber ist (für das Ich) schlechthin und lediglich durch sein eignes Setzen seiner selbst" (I, S. 102 ff. 106. 251 ff.: 1794; vgl. S. 107, m. 115)[37]. — Und umgekehrt, „sowie das Ich nur für sich selbst ist, entsteht ihm [durch das Ich selbst] zugleich nothwendig ein Sein ausser ihm, ... Selbstbewusstsein und Bewusstsein eines Etwas" [eines Nicht-Ich] sind „nothwendig verbunden," da durch den „blossen Akt" des In-sich-selbst-zurückgehens, ohne „einen andern Akt, wodurch" dem Ich ein Nicht-Ich entsteht, „kein Bewusstsein zu Stande kommt." Der Akt, in dem das Ich in sich selbst zurückgeht, ist „bloss ein Theil, und ein nur durch den Philosophen abzusondernder, nicht aber etwa ursprünglich abgesonderter Theil der ganzen Handlung der Intelligenz [des „Subjekts des Bewusstseins"], wodurch sie ihr Bewusstsein zu Stande bringt" (I, S. 457 ff. 495: 1797; vgl. S. 463 f. II, S. 478, u.)[37].

§ 19. Die Endlichkeit des menschlichen Ich.

Obwohl der Wissenschaftslehre der Begriff des substanziellen Seins (in unserem Sinne) fehlt, erscheint das Ich des „Ersten Grundsatzes" doch als unbedingt, als causa sui. Fichte schildert nämlich den „reinen Charakter" des „menschlichen Geistes" 1794 folgendermassen. „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses blossen Setzens, durch sich selbst;" es ist, „weil es sich gesetzt" hat, und umgekehrt, es setzt sich, „weil es ist." Das Ich ist „dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloss darin besteht, dass es sich selbst als seiend setzt;" „Sich selbst setzen und Sein sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich." Daher kann „der Satz: Ich bin, weil ich mich gesetzt habe, .. auch so ausgedrückt werden: Ich bin schlechthin, weil ich bin;" auch bin ich „schlechthin, was ich bin;" „beides für das Ich." Denn „ist das Ich nur, insofern es sich setzt, so ist es auch nur für das setzende und setzt nur für das seiende" (I, S. 96 ff.; vgl. S. 16, u. 134. 428, o. IV, S. 5, u.). — Das „absolute Ich des ersten Grund-

---

mit dem Roth Setzenden macht das einheitliche Auf-einander-beziehen der beiden zugleich Gegenwärtigen (sc. des Ich und des Roth) nothwendig.

[37]) Vgl. auch u. § 19, Anf. und d. Text nach d. 6. Anm. und § 21, d. Text zur 7. Anm.

satzes" ist als „untheilbar" vom „theilbaren" Ich, insofern ihm ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, zu unterscheiden. Das „absolute Ich" ist „schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar," „absolutes unbeschränkbares Subjekt, dem Nichts gleich ist und Nichts entgegengesetzt ist." [Denn der zweite Grundsatz, dem zufolge dem Ich ein Nichtich entgegengesetzt wird, wird erst begreiflich durch den dritten: die Handlung des zweiten und des dritten Grundsatzes sind beide „Eins und eben dasselbe und werden nur in der Reflexion unterschieden. Sowie dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt wird, wird demnach das Ich, dem entgegengesetzt wird, und das Nicht-Ich, das entgegengesetzt wird, theilbar gesetzt"][1]. Das „theilbare" Ich und Nichtich aber werden mittelst des „Begriffs der gegenseitigen Einschränkbarkeit gleich- und entgegengesetzt" durch das „absolute Ich" (I, S. 109 f. 119: 1794; vgl. S. 218. 255. 440)[2]. — Spinoza's System, weit entfernt über das „reine absolute Ich" hinauszugehen, erhebt sich gar nicht bis zu ihm. Es „geht . . . bis zu unserem zweiten und dritten Grundsatze, aber nicht bis zum ersten, schlechthin unbedingten." Seine einzige höchste Substanz ist „wirklich" nur das [„theilbare"] Ich „eines Jeden" oder „das Substrat der Theilbarkeit überhaupt . . ., worin beide, das [„theilbare", individuelle] Ich und das Nicht-Ich (Spinoza's Intelligenz und Ausdehnung) gesetzt sind." Denn „im [individuellen] Ich als theilbarer Substanz" sind [dasselbe „theilbare", individuelle] „Ich und [das] Nicht-Ich, sowie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkbarkeit gleich- und entgegengesetzt werden," als „Accidenzen." (I, S. 119 ff. 122: 1794; vgl. S. 142 f.).

Überhaupt können zum „absoluten" Ich, „mit gänzlicher Abstraction von aller Individualität, . . die wenigsten Menschen sich erheben" (II, S. 441, u.: 1795). Und so verwechseln denn auch gewisse Gegner der Wissenschaftslehre den Begriff des absoluten Ich oder der „Ichheit" als „in sich selbst zurückgehender Thätigkeit" mit dem Begriffe des Ich im Gegensatze gegen ein Es oder ein Du, d. i. mit dem Begriffe des Individuums (welcher Begriff nicht durch „absolute Thesis", wie die „Ichheit überhaupt", sondern durch eine Synthesis entsteht, wie denn auch jene Gegner ihr Ich aus „dem Mannigfaltigen der Vorstellung . . . zusammenstoppeln"), als wäre das „Eine Denkende in dem mannigfaltigen Denken nur das

---

1) W. W. I, S. 109: 1794; vgl. S. 107 f. 110. 113 f. 124. 206 u. a.

2) Vgl. auch Herbart's W. W. ed. Harstenst. XII, S. 20, u.

Individuum“ und „nicht vielmehr die Intelligenz überhaupt“. „Ichheit und Individualität sind sehr verschiedene Begriffe“: unter Ichheit befassen wir „nicht nur unsere bestimmte Persönlichkeit, sondern unsere Geistigkeit“ und Vernünftigkeit „überhaupt“, die Eine ewige Vernunft, während die Individualität oder die bestimmte Persönlichkeit nur „ein besonderer Ausdruck der Vernunft“ ist (I, S. 502 ff.: 1797; vgl. S. 249 ff. 277 f. 414 ff. III, S. 1. 42 ff.) — Dass sich jene Gegner nicht zur Erkenntniss dieser Ichheit zu erheben vermögen, davon liegt „der Grund . . . in einer Schwäche ihres ganzen Charakters“. „Ihre individuelle Person ist der letzte Zweck ihres Handelns, sonach auch die Grenze ihres deutlichen Denkens“. Man muss „seiner Freiheit, durch den steten Gebrauch derselben mit klarem Bewusstsein, sich recht innig bewusst“ geworden sein, diese Freiheit muss „uns über alles theuer geworden“ sein, in der Erziehung des Menschen von zartester Jugend an muss nicht die „Wurzel der Selbstthätigkeit“ ausgerottet, „nur auf Brauchbarkeit durch Andere“ hingearbeitet werden, er muss nicht „als seelenloses Instrument für Andere“, sondern „als Instrument für seinen eigenen Willen“ gebildet werden, wenn die Wissenschaftslehre allgemein und leicht verständlich werden soll (I, S. 505 ff.: 1797; vgl. S. 515 f.). — Nur durch das „Medium des Sittengesetzes erblicke ich mich“. In diesem Gesetz wird dem Ich „ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts Anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt“; ich erblicke mich in diesem Gesetz „nothwendig als selbstthätig“ und frei, ich habe nach ihm „das Leben in mir selbst und nehme es aus mir selbst“. „Ich soll in meinem Denken vom reinen Ich ausgehen und dasselbe absolut selbstthätig denken“ (I, S. 466 f.: 1797; vgl. S. 472)[3]. Das „absolute Ich“ ist der „Inbegriff aller Realität“, mit ihm ist „alle Realität gesetzt, im Ich soll Alles gesetzt sein, das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm ab-

[3]) Vgl. auch J. E. Erdmann, Vers. e. wiss. Darst. d. Gesch. d. n. Philos. IIIa, S. 613, o. (Das Ich ist, was auf dem praktischen Standpunkte der Reflexion Gott genannt wird). Fichte's W. W. I, S. 23, o.: „Jene Vereinigung: Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens“ etc. (Rec. des Änesid.). S. 278, u.: „Im consequenten Stoicismus wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich“, daher werden dem stoischen Weisen „alle Prädikate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen“ etc. (Grundlage d. ges. Wissenschaftsl.).

hängig sein". „Das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seins willen, ist es, welches" als „praktische Vernunft" „die Übereinstimmung des Objekts mit dem Ich" fordert[4]), und auch Kant hätte nicht „auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich, kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich, durch welches Alles gesetzt wäre, und, inwiefern es nicht ist, wenigstens sein sollte" (I, S. 260 f. 263: 1794; vgl. S. 22 f. IV, S. 53 f. 57).

Die Forderungen des Sittengesetzes in uns sind ja allerdings unbedingt. Auch kann dem sich entwickelnden Subjekt anfangs nur sein Ich zur festen Grundlage seiner Welt dienen, dieses Ich muss ihm anfangs thatsächlich ein Letztes, Unbedingtes sein, wie denn auch unser überzeitliches Ich eine gewisse Vergleichbarkeit mit Fichte's „absolutem Ich" besitzt. Aber das Mannigfaltige, das im Empfinden zugleich und nacheinander auftritt, zwingt uns, auf Dinge ausser uns zu schliessen nach dem Satze des Grundes. Und diesen Satz müssen wir auch auf das Wesen des überzeitlichen Ich selbst anwenden, da auch in diesem Wesen ein Mannigfaltiges zufälligerweise mit einander verbunden ist.

Auch nach Fichte handelt die Intelligenz „vermöge ihres eigenen Wesens nur auf eine gewisse Weise", es „giebt nothwendige Gesetze der Intelligenz", die Intelligenz fühlt in ihrem „Handeln die Schranken ihres eigenen Wesens" (I, S. 441: 1797). — Zwar machen nach Fichte „die anzunehmenden Handelnsgesetze der Intelligenz . ., so gewiss sie in dem Einen Wesen der Intelligenz begründet sein sollen, ein System aus, das heisst: dass die Intelligenz unter dieser bestimmten Bedingung gerade so handelt, lässt sich . . . daraus erklären, weil sie unter einer Bedingung überhaupt eine bestimmte Handelnsweise hat, und das Letztere lässt sich abermals erklären aus einem einzigen Grundgesetze. Sie giebt im Verlaufe ihres Handelns sich selbst ihre Gesetze; und diese Gesetzgebung geschieht selbst durch ein höheres nothwendiges Handeln oder Vorstellen. Z. B. das Gesetz der Causalität ist nicht ein erstes ursprüngliches Gesetz, sondern es ist nur eine von den mehreren Weisen der Verbindung des Mannigfaltigen und lässt sich aus dem Grundgesetze dieser Verbindung ableiten; und das Gesetz dieser Verbindung des Mannigfaltigen lässt sich, so wie das Mannigfaltige selbst, abermals aus höheren Gesetzen ableiten" (I, S. 441 f.: 1797; vgl. S. 136. 445 ff. IV,

---

[4]) Vgl. u. d. Text zur 7. 10. Anm.

S. 15 ff.). — Aber wenn es mit diesen Ableitungen auch seine volle Richtigkeit hätte (was wir jedoch entschieden leugnen müssen), so blieben doch die drei Grundsätze der Wissenschaftslehre.

Der erste Grundsatz ist „schlechthin unbedingt", „beweisen oder bestimmen lässt er sich nicht, wenn er absolut-erster Grundsatz sein soll". — Auch der zweite Grundsatz kann „nicht bewiesen, noch abgeleitet werden". Zwar ist „die Handlung des Entgegensetzens . . . . der Materie nach, als ein Handeln überhaupt, bedingt, es ist ein Handeln in Beziehung auf ein anderes Handeln"; aber die „Form" jener Handlung, „dass eben so und nicht anders gehandelt wird[5]), ist unbedingt", „da die Form des Gegensetzens in der Form des Setzens [also auch des Sich-selbstsetzens] so wenig enthalten wird, dass sie ihr vielmehr selbst entgegengesetzt ist". „Wie das Ich irgend etwas von sich selbst unterscheiden könne, dafür lässt kein höherer Grund der Möglichkeit irgend woher sich ableiten, sondern dieser Unterschied liegt aller Ableitung und aller Begründung selbst zum Grunde". — Und der dritte Grundsatz wird zwar „der Form nach bestimmt" von den beiden ersten Grundsätzen, aber „dem Gehalte nach" ist er unbedingt, d. h. „die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist" zwar durch die beiden ersten Grundsätze „bestimmt . . . gegeben,. nicht aber die Lösung derselben"; die Lösung „geschieht" vielmehr „unbedingt und schlechthin durch einen Machtspruch der Vernunft". Durch die beiden ersten Grundsätze wird nämlich die Aufgabe gestellt, das Ich und das Nicht-Ich, Sein und Nicht-Sein, Realität und Negation zu vereinigen, und die Lösung dieser Aufgabe erfolgt nach dem dritten Grundsatze durch die Handlung des Einschränkens oder des Theilbarsetzens. Hier sind „zwar . . die entgegengesetzten Begriffe durch die zwei ersten Grundsätze gegeben", und die Forderung, dass sie vereinigt werden sollen, ist „im ersten enthalten" [damit nämlich „die Identität des Bewusstseins" nicht aufgehoben werde], aber „die Art, wie sie vereinigt werden können", liegt in den beiden ersten Grundsätzen „gar nicht, sondern sie wird durch ein besonderes Gesetz unseres Geistes bestimmt" (I, S. 91. 101 ff. 105 ff. 253: 1794; vgl. S. 49 f.)[6]).

[5]) Dass z. B. das Setzen von Roth nicht nur überhaupt „in Beziehung" steht zum Sich-selbst-setzen des Ich, sondern dass dem sich-selbst-setzenden Ich das Roth grade entgegengesetzt wird.

[6]) Vgl. o. § 18, 36. Anm. nebst vorhergeh. Texte.

Nun wird nach Fichte allerdings, damit kein Widerspruch sei und „die Identität des Ich“ nicht aufgegeben werden müsse, „gefordert, dass die Handlung des Ich, durch welche es sich selbst setzt (und welche im ersten Grundsatze aufgestellt worden), zu der, vermittelst welcher es ein Nicht-Ich setzt (die im zweiten Grundsatze aufgestellt wurde), sich verhalte, wie die Ursache zum Bewirkten“. — Da nämlich das „absolute Ich“ des ersten Grundsatzes „allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt“ ist, da es das ist, „als was es sich setzt“, und „Nichts in ihm“ ist, „was es nicht in sich setzt“, so kann in ihm „schlechthin Nichts sein, das ein Bewirktes sei“. Das „absolute Ich“ ist als „absolute Thätigkeit“ „gar keines Leidens fähig“, es kann ihm „Nichts zukommen . ., was es nicht . . . selbst in sich setzt“, „und was es nicht setzt, ist nicht (für dasselbe, und ausser demselben ist Nichts) . . ., mithin fasst . . das Ich in sich alle d. i. eine unendliche, unbeschränkte Realität“; das „absolute Ich“ ist „schlechthin“ „unendlich und unbeschränkt“. Nach dem zweiten und dritten Grundsatze dagegen setzt sich das Ich „schlechthin . . als endlich und beschränkt“. Damit dieser Widerspruch gelöst werde, muss die im ersten Grundsatze aufgestellte „reine Thätigkeit“ des Ich und die ein Nicht-Ich, einen Gegenstand setzende „objektive Thätigkeit“ des Ich „Eine und ebendieselbe Thätigkeit“ sein. Es muss zwischen beiden Thätigkeiten „ein Vereinigungsband geben, . . . und ein solches wäre . . das . . Causalitätsverhältniss, nämlich dass die in sich zurückgehende [die reine] Thätigkeit des Ich zu der objektiven sich verhalte, wie Ursache zu seinem Bewirkten, dass das Ich durch die erstere sich selbst zur letzteren bestimme“ und so sich selbst einschränke. — Diesem geforderten Causalitätsverhältniss wird auch „insofern“ genügt, als erstens kein Gegenstand, keine „im Gegenstande liegende“ „entgegengesetzte Thätigkeit“ gesetzt werden kann, wenn nicht eine vom Setzen alles Gegenstandes „unabhängige“, in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich vorhanden ist, der die Thätigkeit des Gegenstandes entgegengesetzt ist, als mithin „die reine Thätigkeit des Ich, als solche, Bedingung aller ein Objekt setzenden Thätigkeit“ ist. — Das Setzen eines Objekts hängt ferner davon ab, dass die reine Thätigkeit des Ich und die Thätigkeit des zu setzenden Gegenstandes durch das den Gegenstand setzende Ich „schlechthin“ „aufeinander bezogen“ d. i. „schlechthin gleich gesetzt“ werden, oder dass, da beide Thätigkeiten (so gewiss es sich um das Setzen eines Objekts, eines Nichtich handelt) nicht

gleich sein können, ihre Gleichheit, oder vielmehr (da das „absolute Ich“ „schlechthin unabhängig“ ist) die Übereinstimmung der Thätigkeit des zu setzenden Objekts mit der reinen Thätigkeit des Ich dem ersten Grundsatze gemäss „schlechthin gefordert“ werde[7]). Obgleich nun die Handlung des Ich, durch welche die reine Thätigkeit des Ich und die Thätigkeit des zu setzenden Objekts auf einander „bezogen“ und mit einander „verglichen“ werden, „als Handlung, ihrer Form nach (dass sie wirklich geschieht) absolut ist . . . ., so ist sie doch ihrem Gehalte nach (dass sie ein Beziehen ist und Gleichheit und Subordination dessen, was nachmals als Objekt gesetzt wird, fordert) durch das absolute Gesetztsein des Ich, als Inbegriffes aller Realität, . . bedingt“: und so ist denn die reine Thätigkeit des Ich zweitens „Bedingung des Beziehens [und Gleichheit- und Subordination-forderns], ohne welches kein Setzen des Objekts möglich ist.“ Die „Forderung, das alle Thätigkeit der des Ich gleich sein solle, . . . ist im absoluten Sein des Ich gegründet“, „durch das absolute Setzen des Ich gesetzt“: „die reine in sich selbst zurückgehende Thätigkeit des Ich ist in Beziehung auf ein mögliches Objekt [„kein Bestimmen zur wirklichen Gleichheit“, da ein Nichtich mit dem Ich nicht übereinstimmen kann, sondern „blos eine Tendenz“,] ein Streben [zur Gleichheit zu bestimmen], und zwar . . . ein unendliches Streben“, und „dieses unendliche Streben ist ins Unendliche hinaus die Bedingung der Möglichkeit alles Objekts“. — Dass aber „überhaupt die reine Thätigkeit [die sich als solche „ursprünglich . . auf gar kein Objekt bezieht“, „durch eine gleichfalls absolute Handlung des Ich“] in Beziehung auf ein [„mögliches“] Objekt gesetzt wird, davon liegt der Grund nicht in der reinen Thätigkeit an sich“ (I, S. 248 ff. 254 ff. 259 ff. 263: 1794; vgl. S. 144, m. 155 ff. 178. 200. 269 ff. 276, u. 286. III, S. 20 ff. 27. VIII, S. 305 f.).

Aber wo denn sonst liegt dieser Grund, der „erste Grund der Beziehung überhaupt“? Aus dem, was Fichte zur Beantwortung dieser Frage vorbringt, ist nur beachtenswerth, dass er, trotz aller „Deductionen“, das „Ding an sich“ in Wahrheit nicht „über die Seite“ bringt. „Das absolute Ich [des ersten Grundsatzes] ist schlechthin sich selbst gleich: alles in ihm ist Ein und ebendasselbe Ich . . . .; es ist da nichts zu unterscheiden, kein Mannigfaltiges“. Dieses Ich ist „Alles in Allem und gerade darum . . . Nichts“, „weil es für sich Nichts ist, kein Setzendes und kein Gesetztes in sich selbst

unterscheiden kann.“ Aber nach eines Jeden „eigner Erfahrung“ thut sich in diesem Ich „eine Ungleichheit und darum etwas Fremdartiges hervor“, das „nicht aus dem inneren Wesen des Ich abzuleiten ist“ (I, S. 261. 264 f.: 1794; vgl. S. 267, o. 270).

Und mit demselben Bekenntniss endigt eine zweite „Deduction“ der „im Ich ursprünglich vorhandenen“ „Forderung absoluter Causalität“ [des Ich gegenüber dem Nichtich]. Es geht nämlich nach Fichte „aller [dem Streben des Ich] widerstrebenden Thätigkeit [des Nichtich] voraus“ ein „Herausgehen des Ich aus sich selbst“: durch dieses Herausgehen wird „erst ein Objekt möglich.“ Von diesem Herausgehen des Ich aus sich selbst „muss sich ein Grund .... aufzeigen lassen“, dieses „Herausgehen muss bloss und lediglich im Ich begründet sein“. — Das „Ich setzt sich selbst schlechthin, und insofern ist seine Thätigkeit in sich selbst zurückgehend“ und „die Richtung derselben ist .... lediglich centripetal“. Diese centripetale Richtung können wir aber „der absoluten Thätigkeit des Ich ... nur unter der stillschweigenden Voraussetzung zuschreiben, dass wir auch eine .. centrifugale Richtung dieser [absoluten] Thätigkeit entdecken werden“. Inwiefern das Ich „sich selbst schlechthin setzt, inwiefern es ist, wie es sich setzt, und sich setzt, wie es ist“, muss es „schlechterdings sich selbst gleich sein“, kann in ihm gar nichts Verschiedenes vorkommen. Das Bild dieses Ich ist ein „mathematischer, sich selbst durch sich selbst constituirender Punkt, in welchem keine Richtung und überhaupt Nichts zu unterscheiden ist“; und „liegt im Wesen des Ich nichts weiter, als lediglich diese constitutive Thätigkeit, so ist es, was für uns jeder Körper ist“, dem wir „auch zuschreiben eine innere, durch sein blosses Sein gesetzte Kraft (nach dem Satze $A = A$)“. Aber wir nehmen an, es werde durch uns gesetzt, dass diese Kraft durch das blosse Sein des Körpers gesetzt sei, nicht aber, es werde „durch und für den Körper selbst gesetzt .., dass sie gesetzt sei, und darum ist der Körper für uns leblos und seelenlos und kein Ich“. Denn „das Ich soll sich nicht nur selbst setzen für irgend eine Intelligenz ausser ihm, sondern es soll sich für sich selbst setzen, es soll sich setzen als durch sich selbst gesetzt“, es soll das Princip des Lebens und Bewusstseins in sich selbst haben. „Demnach muss das Ich, so gewiss es ein Ich ist, unbedingt und ohne allen Grund das Princip in sich haben, über sich selbst zu reflectiren, und so haben wir ursprünglich das Ich in zweierlei Rücksicht, theils inwiefern es reflectirend ist, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit

centripetal, theils inwiefern es dasjenige ist, worauf reflectirt wird, und insofern ist die Richtung seiner Thätigkeit centrifugal". Beide Richtungen der absoluten Thätigkeit des in sich selbst zurückgehenden Ich sind also „auf die gleiche Art im [ursprünglichen] Wesen des [absoluten] Ich gegründet, sie sind beide Eins und ebendasselbe"[8]). — So geht das Ich „durch die Tendenz zur Reflexion [über sich selbst] . . aus sich heraus," diese „nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Herausgehens aus sich selbst". Zugleich ist mit dem „Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflectiren", der „Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im Ich selbst . . aufgefunden worden." Soll nämlich „das Nicht-Ich überhaupt etwas im Ich setzen können, so muss die Bedingung der Möglichkeit eines solchen fremden Einflusses im Ich selbst, im absoluten Ich, vor aller wirklichen fremden Einwirkung vorher gegründet sein", das Ich muss sich für einen solchen Einfluss „gleichsam offen erhalten": es muss demnach „schon ursprünglich im Ich selbst eine Verschiedenheit sein, wenn jemals eine darein kommen" soll, und zwar muss „diese Verschiedenheit im absoluten Ich, als solchem, gegründet sein". Nun ist das Ich zwar dadurch, dass es „sich selbst schlechthin" setzt, „in sich selbst vollkommen und allem äusseren Eindrucke verschlossen. Aber es muss auch, wenn es ein Ich sein soll, sich setzen als durch sich selbst gesetzt", und mit „diesem neuen, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehenden Setzen", mit „dieser Wiederholung des Setzens" haben wir [im absoluten, schlechthin sich selbst setzenden Ich eine ursprüngliche Verschiedenheit, jene centrifugale und centripetale Richtung seiner absoluten Thätigkeit, und damit] die „Möglichkeit, dass auch etwas in ihm sein könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sei". — Andererseits aber ist „die Reflexion, wodurch" die centrifugale und die centripetale Richtung (der absoluten Thätigkeit des Ich) „unterschieden werden könnten, . . nicht möglich, wenn nicht ein Drittes [als tertium comparationis, nämlich ein „Anstoss" oder „fremder Einfluss"] hinzukommt, worauf sie bezogen werden können" (denn „was unterschieden werden soll, muss auf ein Drittes bezogen werden"). Das „absolute Ich" ist „gesetzt

[7]) Vgl. o. d. Text vor u. nach d. 3. Anm.

[8]) Sie „sind bloss insofern unterschieden, inwiefern über sie, als unterschiedene, reflectirt wird". Vgl. o. d. Text vor d. 1. und zwischen d. 2. u. 3. Anm. und § 18, E. und § 16, d. Text zwischen d. 9. u. 11. Anm.

als alle Realität" [9]), als „die Unendlichkeit ausfüllend", seine Thätigkeit geht hinaus ins Unendliche. Aber aus diesem Ich als Inbegriff aller Realität lässt sich (für eine „endliche . . ., an das Gesetz der Bestimmung desjenigen, worüber reflektirt wird, gebundene" Vernunft) [8]) „kein Bewusstsein [keine Reflexion über sich selbst] ableiten", da ein solches Ich „Alles in Einem und Eins in Allem" sein würde, da mithin „in" ihm und „durch" dasselbe „Reflectirtes und Reflectirendes, das Bewusstsein selbst und der Gegenstand desselben"; die centripetale und die centrifugale Richtung seiner Thätigkeit sich nicht würden unterscheiden lassen. Soll ein wirkliches Bewusstsein möglich sein, so muss „die ins Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich in irgend einem Punkte [*C*] angestossen und in sich selbst zurückgetrieben werden"; („dass dies geschehe, als Faktum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten, wie mehrmals erinnert worden, aber es lässt allerdings sich darthun, dass es geschehen müsse, wenn ein wirkliches Bewusstsein möglich sein soll"). Denn wird das Ich „in *C* begrenzt", so „füllt" es zwar die „Unendlichkeit nicht aus", aber das [absolute Ich des ersten Grundsatzes, das Ich als „Inbegriff aller Realität" kann nicht aufgehoben werden, das] Ich soll „die Unendlichkeit ausfüllen" und diese Forderung [10]) bleibt, auch wenn es dieselbe „wirklich nicht ausfüllt, sondern in *C* begrenzt" ist. Und hierdurch erst ist jene „Unterscheidung zweier Richtungen möglich", weil nunmehr in der Reflexion angetroffen wird eine der Forderung des absoluten Ich gemässe, in die Unendlichkeit hinausgehende und „insofern centrifugale" Thätigkeitsrichtung und, da diese Thätigkeit in *C* „durch den Anstoss reflectirt" wird, eine centripetale Richtung derselben [und weil beide Richtungen in dem „Anstoss", der nun als „ein dem Princip des Ich entgegengesetztes Princip" betrachtet wird, nicht nur ihren Wendepunkt, sondern damit auch ihren Vergleichungs- und Unterscheidungspunkt gefunden haben]. — So ist denn „jene nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst . . der Grund alles Herausgehens aus sich selbst, und die Forderung, dass es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Causalität überhaupt" [wodurch das Streben nach einer „durch ein bestimmtes Nicht-Ich" „bestimmten Causalität" begründet wird]. Das im Ich „ursprünglich" vorhandene Streben nach Causalität überhaupt ist also „genetisch abgeleitet aus dem Gesetze des Ich, über sich selbst zu reflectiren und zu fordern,

---

9) Vgl. o. d. Text nach d. 6. Anm.

10) Vgl. o. d. Text vor u. nach d. 7. Anm.

dass es in dieser Reflexion als alle Realität erfunden werde, beides so gewiss es ein Ich sein soll", beides begründet lediglich im „absoluten Sein des Ich" (I, S. 270 ff. 273 ff. 276 ff.: 1794; vgl. S. 251, m. 259, m. 265 f. 269, m. 294 f. III, S. 17 ff. IV, S. 91 ff.).

Hiernach ist, wie Fichte selbst ausdrücklich hervorhebt, zwar das „Princip des Lebens und Bewusstseins, der Grund seiner Möglichkeit" im Ich selbst enthalten. Soll aber ein „wirkliches Leben" entstehen, so „bedarf es dazu noch eines besonderen Anstosses auf das Ich durch ein Nicht-Ich." Der „letzte Grund aller Wirklichkeit für das Ich" ist also eine „ursprüngliche Wechselwirkung zwischen dem Ich und irgend einem Etwas ausser demselben, von welchem sich weiter nichts sagen lässt, als dass es dem Ich völlig entgegengesetzt sein muss". In dieser Wechselwirkung wird „nichts Fremdartiges" in das Ich hineingetragen, Alles entwickelt sich in ihm „lediglich aus ihm selbst nach seinen eigenen Gesetzen": das Ich wird durch jenes Etwas blos zum Handeln bewegt und „ohne ein solches erstes Bewegendes ausser ihm würde es nie gehandelt und, da seine Existenz blos im Handeln besteht, auch nicht existirt haben". Und auch dem Bewegenden kommt nur eine [dem Ich] entgegengesetzte Kraft zu, die „als solche auch nur gefühlt" [„aber nicht erkannt"] wird. — So erklärt die Wissenschaftslehre das Bewusstsein allerdings aus einem vom Bewusstsein Unabhängigen, aber sie weiss, dass sie sich auch in dieser Erklärung „nach ihren eignen Gesetzen" richtet und dass, sobald sie auf diese Erklärung reflectirt, jenes Unabhängige „abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich Abhängiges" wird, „insofern es für das Ich (im Begriff davon) da sein soll": nur setzt diese „neue Erklärung jener ersten Erklärung . . abermals schon das wirkliche Bewusstsein, und für dessen Möglichkeit abermals jenes Etwas, von welchem das Ich abhängt, voraus". Und so ist „Alles . . seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist Nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein . . . . Dies, dass der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss, dass dasselbe nur für ihn da sei (ein nothwendiges Noumenon sei), ist derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann" (I, S. 279 ff.: 1794; vgl. S. 29, u. 248 f. 251. 282 ff. 369, o. III, S. 3, m. IV, S. 22, o.).

Dass sich in der That die Entwicklung des Ich nach dessen

eigenen Gesetzen vollzieht, lässt sich nicht leugnen. Nur schliesst das nicht aus, dass auch das Nichtich seine eigene Gesetzmässigkeit habe, dass auch die Wechselwirkung von Ich und Nichtich unter bestimmten Gesetzen stehe, und dass dadurch manches „Fremdartige“ in die Entwicklung des Ich hineingetragen werde. Es ist wenigstens unmöglich zu „deduciren“, weshalb wir jetzt diese, dann jene Empfindung haben: so unzweifelhaft daher beim Empfinden der Vorstellungsinhalt als solcher nicht von Aussen in das Subjekt hinüber wandert, sondern lediglich im Subjekte seinen Ursprung hat, so sicher ist die bestimmte Art und Ordnung, in der dieser Inhalt nach und neben einander auftritt, und dadurch auch die Bestimmtheit, in der er zur Vorstellung von Dingen und Ereignissen verbunden wird, a posteriori, durch das Nichtich bedingt.

Überdiess aber ist die eigene Gesetzmässigkeit des Ich weit davon entfernt, ein in sich nothwendiges „System“ auszumachen. Denn mit der „Forderung“, dass die Handlung des Zweiten Grundsatzes bedingt sei durch die Handlung des Ersten[11]), ist die Unableitbarkeit des Entgegensetzens und des Einschränkens aus dem Sichselbstsetzen des Ersten Grundsatzes[11]) nicht beseitigt. Auch lassen sich zahlreiche andere Kategorien aus den drei Grundsätzen Fichte's in Wahrheit eben so wenig ableiten, als die anschauliche Qualität des so mannigfaltigen Empfindungs-Inhaltes, oder als sonst die psychologische und ästhetisch-sittliche Eigenart des menschlichen Seelenlebens.

Und wie schon dieser Mangel einer durchgehenden inneren Nothwendigkeit über das Ich des Einzelnen hinausweist, so verlangt vollends das Neben-einander-bestehen des Ich und des Nichtich, des eigenen Ich und der anderen Ich und der endlichen Substanzen überhaupt Einen Urgrund, der allein wahrhaft causa sui ist. Und so muss sich denn das menschliche Ich bescheiden, trotz seiner Überzeitlichkeit endlich und abhängig, trotz der Identität seines substanziellen Seins mit seinem Wissen und Wollen nicht durch dieses Wissen und Wollen, nicht a se zu sein (vgl. u. § 31).

[11]) S. o. d. Text vor und nach d. 6. Anm.

III. Abschnitt.

Bewusstsein und Selbstbewusstsein.

§ 20. Der „innere Sinn“.

Nachdem durch das Sich-selbst-wissen-und-wollen unseres überzeitlichen Ich überhaupt die Möglichkeit gegeben ist, dass dieses Ich sich selbst zum Objekte des Denkens mache[1]), entsteht des Näheren die Frage, ob dadurch die Selbsterkenntniss auch im Einzelnen, bezüglich der concreteren Bestimmungen des Ich begreiflich werde. Auch fragt sich noch, ob die abstracteste Selbsterkenntniss, das in § 18 schon erörterte Urtheil: Ich bin, a priori oder a posteriori ist. Hat es Sinn, dass das in absoluter Reflexivität sich selbst wissende Ich erst durch Erfahrung sich selbst gegeben werden müsse? Und doch, ist nicht Ich bin ein Existenzialsatz und als solcher empirisch?

Bei Kant finden wir auf diese Fragen unsichere, schwankende Antworten. Nach der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft wird „der Gegenstand des inneren Sinnes (ich selbst mit allen meinen Vorstellungen) unmittelbar wahrgenommen“ (s. III, S. 598, m.). Bald darauf jedoch wird auf die Existenz des Ich nur geschlossen: „denn ich bin mir doch meiner Vorstellungen bewusst; also existiren diese und ich selbst, der ich diese Vorstellungen habe“ (s. S. 599, m.)[2]). Erfahrung aber ist hier eigentlich nicht erforderlich: denn das cogito, ergo sum ist „tautologisch . .,

---

[1]) S. o. § 18, d. Text vor und nach d. 33. Anm.

[2]) Was freilich „die Gefahr aller Schlüsse“ laufen sollte, da nach Kant „der Schluss von einer gegebenen Wirkung auf eine bestimmte Ursache jederzeit unsicher“ ist (s. S. 598, o.). Vgl. m. Schr. Kant's intellekt. Ansch. S. 133 ff. Vgl. auch E. Laas, a. a. O. III, S. 160 f. (Leibniz).

indem das cogito (sum cogitans) die Wirklichkeit unmittelbar aussagt"; der Satz Ich denke aber ist „keine Erfahrung, sondern die Form der Apperception, die jeder Erfahrung anhängt und ihr vorgeht" (s. S. 590, o. m.). Der Satz Ich denke drückt zwar „die Wahrnehmung seiner selbst aus", aber „diese innere Wahrnehmung ist nichts weiter, als die blosse Apperception . ., welche sogar alle transscendentalen Begriffe möglich macht": „innere Erfahrung überhaupt und deren Möglichkeit, oder Wahrnehmnng überhaupt und deren Verhältniss zu anderer Wahrnehmung, ohne dass irgend ein besonderer Unterschied derselben und Bestimmung empirisch gegeben ist, kann nicht als empirische Erkenntniss, sondern muss als Erkenntniss des Empirischen überhaupt angesehen werden und gehört zur Untersuchung der Möglichkeit einer jeden Erfahrung" (S. 274 f.)[3]). — Nach der zweiten Auflage dagegen ist „das: Ich denke, . . . ein empirischer Satz und hält den Satz: Ich existire, in sich"; meine Existenz ist mit dem Satze Ich denke „identisch". Dieser Satz „drückt eine unbestimmte . . . Wahrnehmung aus", die etwas Reales bedeutet, das „nur zum Denken überhaupt" gegeben worden, „also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon), sondern als etwas [gegeben worden], was in der That existirt und in dem Satze: Ich denke, als ein solches bezeichnet wird[4]). Denn es ist zu merken, dass, wenn ich den Satz: Ich denke, einen empirischen Satz genannt habe, ich dadurch nicht sagen will, das Ich in diesem Satze sei empirische Vorstellung; vielmehr ist sie rein intellektuell, weil sie zum Denken überhaupt gehört. Allein ohne irgend eine empirische Vorstellung, die den Stoff zum Denken abgiebt, würde der Actus: Ich denke, doch nicht stattfinden" (s. S. 286 f.)[5]). Andrerseits aber ist die „Vorstellung: Ich denke", ein „Actus der Spontaneität" und heisst die „reine Apperception" (s. o. § 14, B, Anf.). Und „in der synthetischen ursprünglichen Einheit

---

[3]) Vgl. S. 277, m. („Der Satz: Ich denke, ... nicht sofern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag" etc.; „mehr, als das Cogito — Beobachtungen über das Spiel unserer Gedanken" etc.).

[4]) Vgl. o. § 16, d. Text zwischen d. 9. u. 13. Anm. (Fichte's Thathandlung) und § 19, Anf.

[5]) Vgl. S. 290 ff. („Der Satz: Ich denke, oder: Ich existire denkend, ist ein empirischer Satz". „Der Satz . .: Ich denke, so fern er so viel sagt, als: Ich existire denkend, ... kann ohne den inneren Sinn nicht stattfinden . . . . . In ihm ist also schon nicht mehr blosse Spontaneität des Denkens, sondern auch Receptivität der Anschauung, d. i. das Denken meiner selbst auf die empirische Anschauung eben desselben Subjekts angewandt" etc.).

der Apperception“ bin ich mir meiner selbst „bewusst, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, dass ich bin“, während „die Bestimmung meines Daseins[6]) . . nur der Form des inneren Sinnes gemäss nach der besonderen Art, wie das Mannigfaltige . . . in der inneren Anschauung gegeben wird, geschehen“ kann, und insofern erkenne ich mich blos, wie ich mir erscheine (S. 130, o.). — Aber auch der „innere Sinn“ hat seine Schwierigkeiten. Kant versucht in der zweiten Auflage das „Paradoxon“ „verständlich zu machen“, dass der innere Sinn „auch sogar uns selbst nur, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewusstsein darstelle, weil wir nämlich uns nur anschauen, wie wir innerlich afficirt werden[7]), welches widersprechend zu sein scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müssten“. Dasjenige nämlich, lehrt Kant, „was den inneren Sinn [afficirt oder] bestimmt[8]), ist der Verstand und dessen

[6]) „Das: Ich denke, drückt den Actus aus, mein Dasein zu bestimmen [oder Ich denke A ist der Akt, mein Dasein zu erkennen als bestimmt durch das Denken von A]. Das Dasein ist dadurch also schon gegeben, aber die Art, wie ich es bestimme, d. i. das Mannigfaltige, zu demselben Gehörige, in mir setzen solle, ist dadurch noch nicht gegeben. Dazu gehört Selbstanschauung, die eine a priori gegebene Form, d. i. die Zeit zum Grunde liegen hat, welche sinnlich und zur Receptivität des Bestimmbaren gehörig ist. Habe ich nun nicht noch eine andere Selbstanschauung, die das Bestimmende in mir, dessen Spontaneität ich mir nur bewusst bin, eben so vor dem Actus des Bestimmens giebt, wie die Zeit das Bestimmbare [wie die Selbstanschauung in der Zeit das bestimmbare Dasein giebt], so kann ich mein Dasein, als eines selbstthätigen Wesens, nicht bestimmen, sondern ich stelle mir nur die Spontaneität meines Denkens d. i. des Bestimmens vor, und mein Dasein bleibt immer nur sinnlich, d. i. als das Dasein einer Erscheinung bestimmbar“ (S. 130, u.). Der „innere Sinn“, will Kant sagen, giebt das Subjekt zu erkennen, wie es in diesem „Sinne“ eben vorgefunden, als Objekt (als „Bestimmbares“) gegeben wird: eine intellektuelle Anschauung aber würde das Subjekt zu erkennen geben „vor dem Actus des Bestimmens“ d. i. vor dem Akte Ich denke A, vor dem Akte der Selbstbeobachtung; sie würde das Subjekt durch Selbstthätigkeit erkennen und damit nicht als ein (dem inneren Sinne gegebenes) Objekt, nicht als „Bestimmbares“, sondern als „selbstthätiges“ Subjekt, als das „Bestimmende“ (Erkennende) selbst, sodass das Erkennen und das Erkannte und das Erkennende Eins wären. Vgl. u. § 24.

[7]) Vgl. III, S. 77 („ein innerer Sinn würde . . entweder gar nicht eingeräumt werden müssen, oder das Subjekt, welches der Gegenstand desselben ist, würde . . nur als Erscheinung vorgestellt werden können“ etc.: 2. Aufl.).

[8]) Und dadurch auch den äusseren Sinn: s. III, S. 67 f. („weil alle Vorstellungen, — als Bestimmungen des Gemüths, zum innern Zustande gehören“ etc.). 151, o. („Es ist nur ein Inbegriff, darin alle unsere Vorstellungen ent-

ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden". Denn der innere Sinn enthält „die blosse Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung"[9]): der Verstand findet also im inneren Sinne „nicht etwa schon eine . . Verbindung des Mannigfaltigen, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden (indem ich mir noch andere Anschauungsart wenigstens als möglich vorstellen kann)[10]) und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, wie ich also sagen könne: ich, als Intelligenz und denkend Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, ... hat nicht mehr, auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und innerer Wahrnehmungen sein könne". Dass aber doch wirklich „der innere Sinn von uns selbst afficirt werde", davon kann uns „jeder Actus der Aufmerksamkeit . . ein Beispiel . . geben. Der Verstand bestimmt darin jederzeit den inneren Sinn, der Verbindung, die er denkt, gemäss, zur inneren Anschauung, die dem Mannigfaltigen in der Synthesis des Verstandes correspondirt" (S. 127 ff.; vgl. S. 174, m. 181, u.)[11]).

Hiernach wird Kant zwar im „inneren Sinn" weder den Gegensatz von Subjekt und Objekt, noch das „Sich-selbst-anschauen" oder die „Aufmerksamkeit" (und das „Acht-haben")[9]) auf sich selbst, noch das „leidende" Subjekt[11]) oder das „Afficirt-werden" los, wohl aber hat er am Verstande ein den „inneren Sinn" Afficirendes, und das ist allerdings ein gewisser Fortschritt der zweiten Auflage der Kritik. — In erster Linie freilich bestimmt der Verstand mit der „Verbindung, die er denkt", das verbundene Mannigfaltige selbst

---

halten sind, nämlich der innere Sinn" etc.). 166, 18. 567, m. 569, o. („unsere Vorstellungen . ., die am Ende auf Bestimmungen des inneren Sinnes auslaufen" etc.); vgl. auch S. 127, 7 ff. („a priori den Sinn — bestimmen" etc.). 132, u. („indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt").

9) Vgl. S. 128, u.: „Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen . . . . . . und selbst die Zeit nicht, ohne indem [= ohne dass] wir im Ziehen einer geraden Linie . . . blos auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben Acht haben".

10) Vgl. o. 6. Anm. und u. § 24.

11) Vgl. auch o. § 6, 5. Anm. nebst vorhergeh. Texte.

(und damit zugleich den dieser Verbindung entsprechenden Gemüthszustand des Fühlens und Wollens). Dass dadurch auch der innere Sinn zur „inneren Anschauung“ des verbundenen Mannigfaltigen (und des zugehörigen Gemüthszustandes) bestimmt und durch diese Anschauung auch (noch weitere) Gemüthsaffektionen hervorgerufen werden, ist erst secundär und nicht einmal nothwendig, indem das Subjekt seine „Aufmerksamkeit“ nicht immer auf sich und nicht auf alle inneren Vorgänge richtet. Auch ist nicht einzusehen, weshalb wir mittelst des inneren Sinnes nicht auch solche Empfindungen und Gemüthsregungen sollten wahrnehmen können, die bis dahin vom Verstande noch in keiner Weise bearbeitet und bestimmt waren. — Aber ist nicht grade jene Verbindung des Mannigfaltigen selbst schon eine Bestimmung des „inneren Sinnes“? Der Verstand kann nach Kant „den innern Sinn . . . . der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmen und so synthetische Einheit . . des Mannigfaltigen . . . denken“ (s. S. 126, m.); er bringt die „Verbindung . . . hervor, indem er“ den inneren Sinn afficirt; und entsprechend ist zu verstehen, dass wir beim „Ziehen einer geraden Linie“ oder überhaupt bei „Beschreibung eines Raumes“ (s. S. 128, u.) den inneren Sinn „durch“ die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen bestimmen[12]). In der That, der Verstand kann auf den äusseren Sinn, den äusserlich zu afficiren Sache der Gegenstände ist[13]), nicht anders einwirken, als dass er die Sinnlichkeit innerlich bestimmt[14]). Und das irgendwoher gelieferte Mannigfaltige kann der Verstand nur dann erst verbinden, nachdem er es als ein Dieses fixirt, als ein Seiendes erkannt, kurz „zum Objekte seiner Gedanken“ gemacht hat; d. h. nachdem das Mannigfaltige in das „empirische Bewusstsein“ oder in den „inneren Sinn“ aufgenommen ist[15]). Da also alles Verbinden des Mannigfaltigen

---

[12]) S. o. 9. Anm. Vgl. aus der ersten Auflage, dass die „empirische Apperception“, deren Einheit durch Kategorien zu allen „Gegenständen“ überhaupt erfordert wird, gleichbedeutend ist mit dem „inneren Sinne“: s. o. § 14, 7. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte und d. Text nach d. 31. Anm.

[13]) S. III, S. 33, m. („Gegenstände, die unsere Sinne rühren“). 55, u. („die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden“). 58 u. a.

[14]) S. o. 8. Anm. und III, S. 128, o. (Der Verstand vermag durch die Einheit seiner Handlung, sc. der Synthesis, „die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen — zu bestimmen . . . Er also übt — diejenige Handlung aufs passive Subjekt . . . aus, wovon wir . . sagen, dass der innere Sinn dadurch afficirt werde“).

[15]) Vgl. o. § 14, 4. 7. Anm. nebst zugehör. Texte.

über das blosse Aufnehmen desselben in den inneren Sinn hinausgeht und eine concretere Bestimmung nicht nur des aufgenommenen Inhaltes, sondern dadurch auch des diesen Inhalt einschliessenden inneren Sinnes ist, so kann allerdings jedes derartige Verbinden als Bestimmung des inneren Sinnes angesehen werden. — Dabei bleibt aber natürlich zu beachten, dass diese Bestimmung des inneren Sinnes keine Analogie zur Affektion des äusseren Sinnes durch Gegenstände abgeben kann (s. S. 129, 25 ff.)[16], und dass es überdiess richtiger und einfacher gewesen wäre, statt des ganzen inneren Sinnes lediglich von der Verstandesthätigkeit zu sprechen, welche die Empfindungen und Gemüthszustände fixirt und zum Objekte des Denkens erhebt.

Auch hinsichtlich der Urtheile Ich denke und Ich bin ist Kant's Unsicherheit begreiflich, da hier in der That ein Apriori und ein Aposteriori zugleich vorliegt[17]. Ein Apriori nicht nur insofern, als diese Urtheile Kategorien mit dem entsprechenden Subsumiren enthalten[18], sondern es ist auch das den Ich-Akten dieser Urtheile zu Grunde liegende Eine überzeitliche Ich doch vor allem Anderen dem Erkenntnissvermögen wesentlich, also im eminentesten Sinne a priori. Nur ist in diesem Einen Ich selbst keine Kategorienthätigkeit (s. o. § 18), kein Urtheil: jedes Urtheil über dieses Ich liegt ausser dem Ich, kommt zu diesem Ich als That desselben hinzu, und daher muss das Urtheil als Urtheil das Eine Ich, so gut es eben kann, d. i. mittelst der Kategorien, erst in sich aufnehmen. Für das Urtheil als solches ist dieses Ich also ein Gegebenes: nicht sich selbst, nicht dem Einen überzeitlichen Ich selbst wird dieses Ich gegeben, sondern nur seinem Urtheilsakte[19], und insofern enthalten obige Urtheile ein Aposteriori, müssen also für synthetisch a posteriori erklärt werden (vgl. o. § 6).

Wie das Ich bin, so sind ja sogar alle Urtheile, die (nicht nur die Existenz eines Solchen, das thatsächlich a priori ist, sondern

---

[16]) Dadurch sollte auch der Grund, den Kant o. im Texte vor d. 7. Anm. gegen das Erfassen unseres Ansichseins mittelst des „inneren Sinnes" vorbringt, in seinen Augen wesentlich an Werth verlieren: denn ist es der Verstand, der den inneren Sinn afficirt, so müsste Kant doch bedenken, dass er sonst dem Verstande selbst wohl zutraut, das Ding an sich zu erkennen: s. III, S. 129, 12 f. („nicht wie ich vor dem Verstande bin, sondern wie ich mir erscheine") und u. § 24.

[17]) Vgl. o. § 14, 37. Anm.

[18]) S. o. § 18, 34. Anm. und § 13, 4. Anm. nebst zugehör. Texte.

[19]) S. o. § 18, d. Text zwischen d. 31. u. 34. Anm.

die grade dieses A-priori-sein, die also) die Existenz des Apriori behaupten, durch diese Behauptung a posteriori. Denn ein Begriff oder ein Urtheil mag noch so unzweifelhaft a priori sein: diese Apriorität zu constatiren, ist ohne Selbstbeobachtung unmöglich. — Die Apriorität einer Kategorie und ihrer Beziehungen zu anderen Kategorien kommt zur Geltung unmittelbar darin, dass sich die Kategorie als thätig erweist, dass das sich entwickelnde Subjekt zu dieser Kategorie fortschreitet, dieselbe in diesem Fortschreiten und auch später immer wieder nach ihren Beziehungen anwendet auf das jeweilig Vorliegende. Und auch das Constatiren dieses Fortschreitens und Anwendens schliesst ein und hat zur sichersten und eigentlichsten Beglaubigung[20]) ein logisches Experimentiren, indem man versucht, ob sich das betreffende Begriffsmoment oder Urtheil entbehren, oder anders denken, oder auf andere Vorstellungen und Begriffsverbindungen zurückführen lässt: und bei diesen Versuchen erfährt, erlebt man unmittelbar die Gesetzmässigkeit des Denkens, die Macht und Nothwendigkeit des Apriori als einer (durch Zweifel) unbeirrt thätigen Kraft. — Aber ausser dieser unmittelbaren Bethätigung des Apriori enthält das logische Experimentiren doch auch ein Beobachten: ich will einen Begriff vermeiden oder ein begriffliches Verhältniss anders fassen, vermag es aber nicht, und nur weil ich dieses Vorganges mir bewusst bin, schliesse ich, dass der betreffende Denkakt a priori sein müsse[21]). Es hat sogar der a priori sich vollziehende Denkprocess selbst (ein analytisches Urtheil, oder ein Vernunftschluss, oder ein mathematischer Beweis), insofern er eine Vielheit von Vorstellungen einschliesst und eine gewisse Zeit in Anspruch nimmt, Etwas an sich und in sich, was ebenfalls Beobachtung zur Grundlage hat, nämlich Erinnerung und Aufmerksamkeit. Wie man nur durch Beobachtung weiss, welche Gedanken

[20]) Vergleichbar ist, dass Eigenschaften der durch Denkthätigkeit erbauten Erscheinungswelt, die schliesslich auf dem Verhältniss von Kategorien zu einander beruhen, empirisch erkannt werden können (dass z. B. die Gleichheit der Scheitelwinkel durch Messung gefunden werden kann), dass aber die Genauigkeit des empirisch Gegebenen nur dann erst gesichert ist, wenn die betreffende Thatsache wirklich verstanden, auf ihre Grundlage a priori zurückgeführt (wenn die Gleichheit der Scheitelwinkel bewiesen) ist.

[21]) Es ist eigentlich selbstverständlich: enthalten die Urtheile Dies ist und Ich bin, enthält also der Anfang aller die Wirklichkeit betreffenden Denkthätigkeit ein Aposteriori, so wird diese Thätigkeit bei fortschreitender Entwicklung es auch behalten.

man jeweilig hat, so muss man bei jedem Beweise aufmerksam[22]) sein, man muss fortwährend wissen, von welchen Begriffen, „Voraussetzungen" man ausging, wo im Ganzen der Gedankenentwicklung man jeweilig sich befindet, welche Sätze schon feststehen und gegenwärtig in Betracht kommen etc. Ja es besitzt die Erinnerung (oder Recognition) als solche blos den Werth der Thatsächlichkeit (vgl. o. § 15), und ihre grössere oder geringere Unsicherheit erhöht die Nothwendigkeit des Beweises gewiss nicht. — Von diesem Mitwirken der Erinnerung und Aufmerksamkeit dürfen wir indess, da es bei allen Urtheilen in Betracht kommt, absehen und wir müssen dies, wenn wir überhaupt noch zwischen Urtheilen a priori und a posteriori unterscheiden wollen. Die Apriorität eines Urtheils *U* liegt also nur darin, dass die Wahrheit seines Inhaltes auf dem Wesen des Erkenntnissvermögens selbst beruht (nicht auf a posteriori gegebenen Thatsachen), dass es wahr ist, weil nun einmal die Gesetzmässigkeit unseres Denkens so ist, wie sie ist (vgl. o. § 4). Dass *U* aber a priori ist, diese Behauptung kann ihre Wahrheit nicht durch Selbstverständlichkeit, sondern nach unserem Begriffe des Apriori (s. o. § 3) nur in der Selbstbeobachtung haben. Und auch *U* selbst wird, sobald und sofern die in ihm ausgesprochene rein begriffliche Beziehung so gemeint oder verstanden wird, als solle in *U* die Existenz dieser Beziehung in unserem Denken oder in der vom Denken hervorgebrachten Erscheinungswelt behauptet werden, nothwendig a posteriori.

Nur fragt sich noch, ob denn die Selbstbeobachtung, deren Bedeutung wir anerkennen müssen, auch durchweg so einfacher Natur ist, wie das Constatiren eines dem Ich gegenüberstehenden Vorstellungs-Inhaltes (einer Empfindung, oder eines Gedankens), ob sie sich also durchweg auf Urtheile von der Art, wie: Dies ist, Ich bin, Ich bin nicht Dies, Dies ist mir gegenwärtig, zurückführen lässt. Und da müssen wir allerdings darauf hinweisen, dass schon in obigem Ich denke (sc. A) nicht nur meine Existenz und die Existenz eines Gedanken- oder Vorstellungs-Inhaltes (*A*) constatirt, sondern auch die Existenz des Denkens als einer Thätigkeit und zwar als meiner Thätigkeit behauptet wird. Und wodurch ist diese Behauptung möglich? Das vorgestellte Roth ist wahrnehmbar: ist das auch mein Thun? Ist mein Thun ein greif-

[22]) Seine Gedanken, wie man sagt, „zusammennehmen". Vgl. o. d. Text vor d. 11. Anm.

bares, sichtbares Objekt, sodass es fixirt und nach seiner Bestimmtheit erkannt werden könnte?

§ 21. Das Bewusstsein.

Jedermann ist fest überzeugt: alle [mir] unmittelbar gegenwärtigen[1]) Vorstellungen und Gedanken sind meine Vorstellungen und Gedanken; sie sind nicht nur mir gegenwärtig, vor mir vorhanden, sondern ich weiss und denke sie[2]). Die Thatsache ist unleugbar. Es kommt nur darauf an, sie zu begreifen, und zunächst sei die Frage, was zur Entstehung dieser Überzeugung die blosse Selbstbeoachtung, d. i. ohne dass (zu der im „innern Sinn" so wie so enthaltenen Kategorienthätigkeit, s. o. § 20, sonst) noch ein Factor a priori hinzukäme, beizutragen vermag.

„Wenn ich innigst", lehrt David Hume, „eindringe in das, was ich mein Selbst nenne, so stosse (stumble) ich stets auf eine oder die andere besondere Perception, der Hitze oder Kälte, des Lichtes oder Schattens, der Liebe oder des Hasses, des Schmerzes oder der Freude. Nie kann ich mein Selbst zu irgend einer Zeit ertappen ohne eine Perception, und nie kann ich irgend Etwas beobachten ausser die Perception"[3]). „Der Geist (mind) ist eine Art Theater, wo verschiedene Perceptionen nach einander in die Erscheinung treten, gehen und kommen und hinweg gleiten und sich mengen in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Stellungen und Lagen". Nur „muss uns der Vergleich des Theaters nicht irre führen. Es sind die auf einander folgenden Perceptionen allein, die den Geist constituiren; wir haben weder den entferntesten Begriff der Stätte, wo diese Scenen dargestellt werden, noch der Materialien, aus denen sie zusammengesetzt ist"[4]). — Dies ist Selbstbeobachtuug! Wir finden

---

1) Vgl. o. § 15, 11. Anm. nebst zugehör. Texte.

2) Wenn auch nicht Jedem zur völlig klaren Überzeugung wird, dass er selbst den Vorstellungsinhalt in schöpferischer Thätigkelt setzt (vgl. aber m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 287 f.), so ist er sich doch wenigstens desjenigen Thuns bewusst, das zum Wissen und Auffassen, zum aufmerksamen Betrachten, zum Unterscheiden und Vergleichen des Vorgestellten gehört. Selbst dem Träumenden sind Urtheile, die er von Anderen zu hören glaubt, doch insofern seine Gedanken, als er sie doch eben hört, also weiss und versteht.

3) Philosoph. Works, Edinb. 1826, I, S. 321. Vgl. E. Laas, a. a. O. I, S. 215 f.

4) S. 322. Vgl. S. 321: „When my perceptions are removed for any time,

zwar keine Veranlassung, Hume's Consequenz, dass das Ich ohne Perceptionen überhaupt nicht existire[4]), dass es lediglich aus Perceptionen bestehe, als berechtigt anzuerkennen. Hume nämlich müsste, wenn er sich von der Existenz seines Ich überzeugen sollte, bei der Einkehr in sein Selbst als ein Anderes sich selbst begegnen, als ein (wie Licht und Farbe) Sichtbares sich selbst gegenübertreten[5]), kurz über sich selbst „stolpern" (stumble). Diese eben so grob sinnliche wie sinnlose Erwartung hat dann ganz natürlich zur Folge, dass eher Perceptionen für letzte, selbständige Elemente, gewissermassen für Substanzen erklärt werden, als dass dem Denken, dem Nichtsinnlichen vertraut würde (vgl. o. § 11 ff. 15 f. 18). — Aber darin müssen wir Hume Recht geben, durch blosse Selbstbeobachtung finden wir weder ein Ich, noch eine Thätigkeit des Ich, sondern nur ein Kommen und Gehen und Verbundensein von Vorstellungen und höchstens von Gefühls- und Trieb-Regungen.

Wichtiger jedoch ist, was J. G. Fichte zur vorliegenden Frage sagt. „Indem du irgend eines Gegenstandes, es sei derselbe die gegenüberstehende Wand, dir bewusst bist, bist du dir ... eigentlich deines Denkens dieser Wand bewusst, und nur inwiefern du dessen dir bewusst bist, ist ein Bewusstsein der Wand möglich. Aber um deines Denkens [der Wand] dir bewusst zu sein, musst du deiner selbst [als des die Wand denkenden Subjektes] dir bewusst sein". Also „jedes Objekt [O_1, z. B. die Wand] kommt zum Bewusstsein [B_1] lediglich unter der Bedingung, dass ich auch meiner selbst, des bewusstseienden Subjekts [S_1], mir bewusst sei [B_2]. Dieser Satz ist unwidersprechlich. — Aber in diesem Selbstbewusstsein meiner

---

as by sound sleep, so long am I insensible of myself, and may truly be said not to exist"; „setting aside some metaphysicians ..., I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement" etc.

5) Vgl. Hume a. a. O. S. 320, m.: „from what impression could this idea [sc. the „idea of self"] be derived? This question 'tis impossible to answer without a manifest contradiction and absurdity; and yet 'tis a question which must necessarily be answered, if we would have the idea of self pass for clear and intelligible. It must be some one impression that gives rise to every real idea". Aber was berechtigt Hume zu dieser Behauptung? Der Satz, dass jede real idea von einer impression herrühre, könnte doch nicht eher zugegeben werden, als bis seine Richtigkeit bei jeder einzelnen real idea, also auch bei der idea of self dargethan wäre, sodass, wenn bei der letzteren das Herrühren von einer impression nicht gilt (was in der That der Fall ist), vielmehr jener Satz falsch ist.

[B_2] . . . bin ich mir selbst Objekt [O_2], und es gilt von dem Subjekte [S_2] zu diesem Objekte abermals, was von dem vorigen [von S_1] galt [wie S_1, damit es seines Objektes O_1 in B_1 sich bewusst sein könne, in einem Bewusstsein B_2 sich selbst Objekt O_2 sein musste, so muss S_2 damit es seines Objektes O_2 in B_2 sich bewusst sein könne, in einem noch „höheren" Bewusstsein B_3 sich selbst Objekt O_3 sein]; es wird Objekt [O_3] und bedarf eines neuen Subjektes [S_3], und so fort ins Unendliche". „Wir werden . . ins Unendliche fort für jedes Bewusstsein [B_n] ein neues Bewusstsein [B_{n+1}] bedürfen, dessen Objekt das erstere sei und sonach nie" zu einem wirklichen Bewusstsein kommen. — Hier wurden „in jedem Bewusstsein . . Subjekt und Objekt von einander geschieden und jedes als ein Besonderes betrachtet [wie es bei der blossen Selbstbeobachtung ja auch ganz richtig ist]; dies war der Grund, warum uns das Bewusstsein unbegreiflich ausfiel". „Nun aber ist doch Bewusstsein. Mithin muss jene" Auffassung falsch sein, und vielmehr ihr Gegentheil, also der Satz gelten: „es giebt ein Bewusstsein, in welchem das Subjektive und das Objektive gar nicht zu trennen, sondern absolut Eins und ebendasselbe sind. Ein solches Bewusstsein sonach wäre es, dessen wir bedürften, um das Bewusstsein überhaupt zu erklären". — Dieses gesuchte Bewusstsein ist das „unmittelbare" „Bewusstsein unseres eigenen Denkens". „Das Bewusstsein meines Denkens ist meinem Denken nicht etwa ein zufälliges, erst hinterher dazugesetztes und damit verknüpftes, sondern es ist von ihm unabtrennlich"; im Bewusstsein meines Denkens ist „das Subjektive und Objektive unmittelbar vereinigt". Und diese unmittelbare Vereinigung, dass ich meines Denkens unmittelbar bewusst bin, ist nur so vorstellbar, dass die „innere Thätigkeit, die auf etwas ausser ihr (auf das Objekt des Denkens) geht, . . zugleich in sich selbst und auf sich selbst" geht. „Aber durch in sich zurückgehende Thätigkeit entsteht uns . . . das Ich. Du warst sonach in deinem Denken deiner selbst dir bewusst, und dieses Selbstbewusstsein eben war jenes unmittelbare Bewusstsein deines Denkens". — Dass ich mir beim Denken nicht der „ruhige Schauplatz, auf welchem Vorstellungen durch Vorstellungen abgelöst würden", sondern „das thätige Princip" bin, das sie hervorbringt, davon ist der Grund „ein unmittelbares Bewusstsein, also Anschauung, und zwar nicht sinnliche Anschauung, die auf ein materielles Bestehen ginge, sondern Anschauung der blossen Thätigkeit, die nichts Stehendes ist, sondern ein Fortgehendes, kein Sein, sondern ein Leben". Dieses „unmittel-

bare Bewusstsein, dass ich handle und was ich handle", diese „intellektuelle Anschauung"[6]) meiner Thätigkeit ist jene ursprüngliche „Thathandlung", jenes „ursprüngliche Ich", „von welchem die Wissenschaftslehre ausgeht". Aber diese intellektuelle Anschauung kommt „nie allein . . . vor, wie denn auch die sinnliche Anschauung nie allein vorkommt, ... sondern die intellektuelle Anschauung ist . . stets mit einer sinnlichen verknüpft"[7]), indem ich „mich nicht handelnd finden" kann, „ohne ein Objekt zu finden, auf welches ich . . in einer sinnlichen Anschauung" handle. Und auch die sinnliche Anschauung „ist nur in Verbindung mit der intellektuellen möglich, da alles, was meine Vorstellung werden soll, auf mich bezogen werden muss, das Bewusstsein (Ich) aber lediglich aus intellektueller Anschauung kommt". „Diese intellektuelle Anschauung ist der einzige feste Standpunkt für alle Philosophie". Nur von ihm aus lässt sich erklären, was im Bewusstsein vorkommt. „Ohne Selbstbewusstsein ist überhaupt kein Bewusstsein" (I, S. 463 ff. 515. 526 ff.: 1797)[8]).

Dem werden wir in der That (mutatis mutandis) nur zustimmen können. Wie schon das Ich der Urtheile Ich bin und Ich denke mit dem Einen überzeitlichen Ich einen Factor einschloss, der als ein Apriori im eminentesten Sinne anzusehen ist[9]), so werden wir auch das Bewusstsein, das Wissen von unserem Denken, überhaupt von unserem Thun nur aus diesem Ich zu verstehen vermögen.

Das Empfinden, Denken und Wollen der Seelensubstanz gehört (ganz abgesehen von dem, was ihm vorangeht und zur Grundlage dient)[10]) als dieses auf sein Objekt gerichtete Thun zum Zustande, zum realen Sein und Fühlen[11]) dieser Substanz, und zwar einem Sein

---

[6]) Vgl. m. Schr. Kant's intell. Ansch. S. 172 f. 175 ff. J. E. Erdmann, Vers. e. wiss. Darst. etc. IIIa, S. 611, u.

[7]) Vgl. o. § 18, E. § 19, d. Text nach d. 6. Anm. Vgl. auch § 14, 8. 34. ff. Anm. nebst zugehör. Texte (Kant).

[8]) Vgl. I, S. 10, o. 16, u. 466 ff. 471 ff. 529 f. III, S. 22 f. IV, S. 4 ff. („Sowie ich überhaupt nur weiss, weiss ich, dass ich thätig bin. In der blossen Form des Wissens überhaupt ist das Bewusstsein meiner selbst, und meiner selbst als eines thätigen enthalten und dadurch unmittelbar gesetzt": 1798). 18 ff. 22 f. 31 f. 39 f. 47. 91.

[9]) S. o. § 20, d. Text nach d. 17. Anm. und § 18, d. Text vor u. nach d. 33. Anm.

[10]) S. o. § 18, d. Text vor u. nach d. 11. Anm. und § 12, d. Text zur 7. Anm.

[11]) S. o. § 16, d. Text zwischen d. 19. u. 20. Anm.

und Fühlen, das als solches[12]) nicht nur beim eigentlichen Wollen, sondern auch beim Empfinden und Denken, im Gegensatze zum Sichselbst-wollen der Seele, nothwendig ein gewisses, nach Aussen gerichtetes Streben einschliesst. Und das Wahrnehmen dieses Thuns kann nur darin bestehen, dass das entsprechende reale Sein, dass der entsprechende Gefühls- und Triebzustand der Seele wahrgenommen wird, wahrgenommen in seiner Ausdauer und Energie, in seinem Begleitetsein vom Erfolg. Das Wahrnehmen von Zuständen des Gefühls- und Trieblebens aber ist doch möglich, wie ja auch Hume Liebe und Hass in sich antrifft. — Diese Möglichkeit aber beruht darauf, dass die Zustände des realen Seins, Fühlens und Wollens im Ich selbst, im Ich als dem Selbstgefühl der Seele, als der Identität ihres Wissens und Wollens mit ihrem substanziellen Sein, ihren einheitlichen Anknüpfungs- und Mittelpunkt haben, dass sie soweit in das Ich selbst hineinreichen, soweit mit zum Ich gehören, mit im Ich enthalten sind, als dazu nöthig ist, dass sie eben Zustände des Ich selbst sind. Denn was in dem das Ich selbst constituirenden Wissen und Wollen mitenthalten ist, das ist durch dieses Mitenthalten-sein dem Ich unmittelbar als ein Sichtbares uud Greifbares gegeben. Auch ist das im Ich Mitenthaltene hierdurch unmittelbar gegeben als zum Ich gehörig, sodass das Ich in absoluter Reflexivität[13]) von ihm sagen kann: es ist mein Zustand, mein Fühlen und Wollen, meine That. — Doch wie können die veränderlichen Zustände des Fühlens und Wollens und Handelns mit zum Substanzsein des Ich gehören?

In dem Einen überzeitlichen Ich als solchem kann natürlich von Veränderlichkeit keine Rede sein. Dieses Ich und seine veränderlichen Zustände bilden vielmehr die beiden Seiten des Gegensatzes, der, dem Begriffe von Substanz und Accidens gemäss, vor allem Denken und Vorstellen im Sein und Fühlen der Seele bestehen muss. Dieser ursprüngliche Gegensatz mag um so weniger hervortreten, im Fühlen der Seele um so weniger zur Geltung kommen, je angenehmer und milder, je gleichmässiger und beständiger die betreffenden Erregungszustände sind, aber vorhanden muss er sein. Und daher muss dann auch in der Selbstbeobachtung, mit geringerem oder grösserem Nachdruck, der Unterschied des überzeitlichen Ich

[12]) S. o. § 18, d. Text zwischen d. 1. u. 9. Anm.

[13]) Denn wie o. § 18, 32. Anm. und im Texte nach d. 8. Anm., so gilt entsprechend auch hier das Fühlende und Wollende und Thätige dem darauf Reflektirenden (S_r) als identisch mit ihm (mit S_r) selbst.

von den veränderlichen Zuständen sich geltend machen[14]). — Andererseits aber sind doch in jedem Zeitpunkte die Substanz der Seele und ihr Accidens, das überzeitliche Ich und sein Zustand nicht von einander getrennt, sondern Eins: und als Eins sind sie beide von Einem Wissen und Wollen durchdrungen, und in diesem Einen Wissen und Wollen ist dem überzeitlichen Ich sein jeweiliger Zustand sichtbar und greifbar. Denn nur in diesem Einen Wissen und Wollen kann ja eben der Gegensatz[15]), die Beziehung des überzeitlichen Ich zu seinem Zustande, die Äusserung des überzeitlichen Ich in einem einzelnen, zeitlichen Ich-Akte vorkommen. In jedem dieser zeitlichen Akte also ist der Zustand des Fühlens und Wollens und Handelns insofern mitenthalten, als dieser Zustand dem Akte zum zweiten Pol des Gegensatzes dient, ohne welchen Pol der Akt selbst gar nicht möglich wäre. Und so ergiebt sich denn: wie das überzeitliche Ich in einem zeitlichen Ich-Akte gegenüber dem fixirten Roth sich selbst als ein Dies oder Es erfasste[16]), so erfasst es sich in einem gleichfalls zeitlichen Ich-Akte gegenüber seinem Zustande in absoluter Reflexivität[13]) als ein Fühlendes und Wollendes und Thätiges. — Nur ist auch hier[16]) zu beachten, dass die einzelnen in der Zeit auftretenden Ich zu diesem Sich-selbst-erfassen nur durch das ihnen zu Grunde liegende überzeitliche Ich befähigt sind. So wenig das Wesen des überzeitlichen Ich veränderlich ist, so nothwendig ist diesem Wesen doch, in einem Zustande zu sein: es gehört zu diesem Wesen nicht nur die Fähigkeit, sondern auch die Nothwendigkeit, dass es in einem Zustande seine Ergänzung finde, in einem Thun zur Äusserung komme. Das überzeitliche Ich selbst ist jeweilig in seinem Zustande, es selbst kommt in seinem Thun zur Aeusserung: wenn dieses Ich zu einer Zeit in bestimmter Weise will und handelt, so kommt dieses Wollen und Handeln aus seinem innersten Selbst, gehört in diesem Momente zu diesem Selbst; und so reicht auch das Fühlen hinein in das innerste Selbst, hat in diesem Selbst seinen eigentlichen Sitz, da das Ich selbst es ist, das da fühlt. Und in dieser jeweiligen Zugehörigkeit der Zustände zum überzeitlichen Ich selbst liegt eben auch ihre Sichtbarkeit und Greifbarkeit für dieses Ich. Denn diese Zustände sind nicht, wie das vorgestellte

---

[14]) Vgl. o. § 18, l. 12. Anm. nebst zugehör. Texte.

[15]) Wie jeder Gegensatz, so ist auch dieser eine Einheit, eine in sich lebendige Einheit.

[16]) Vgl. o. § 18, d. Text zur 31. ff. Anm.

Roth, gleichsam von Aussen fixirbar, sondern nur von Innen, von ihrem Halt und Träger, vom Substanzsein der Seele aus, nur dadurch zu erfassen, dass dieses Substanzsein, vom Wissen durchleuchtet und von der Kraft des Wollens durchdrungen, vermöge dieses Wissens und Wollens in jedem Momente seine Zustände unmittelbar ergreift und hat und ist, dass es seine Zustände in absoluter Reflexivität als sein eignes jeweiliges Sein fühlt und weiss und denkt, kurz, dass es ein überzeitliches Ich ist.

Insofern das überzeitliche Ich in all' seinem veränderlichen Fühlen und Wollen und Handeln gegenwärtig ist, und zu seinem Sich-selbst-wissen das in diesen veränderlichen Zuständen enthaltene Wissen als zweiter Pol des Gegensatzes mitgehört, insofern ist all' sein Fühlen und Wollen, all' sein Empfinden und Denken der Möglichkeit nach ein bewusstes. Denn ist das Fühlen und Handeln ein reales Sein des Ich und weiss das Ich in seinem Sich-selbst-wissen sein reales Sein, so weiss es damit auch von seinem Fühlen und Handeln. Hat alles Handeln das Eine überzeitliche Ich und sein Sich-selbst-wissen sich gegenüber und in sich, so münden das Wissen, das im Handeln enthalten ist, und das im Reflektiren auf dieses Handeln thätige Wissen, und das im Reflektiren auf das Reflektiren waltende Wissen etc., da alle Potenzen des Reflectirens doch auch ein Handeln des Ich sind, sämmtlich zusammen in dem Einen Ich und seinem Sich-selbst-wissen, oder haben vielmehr in diesem Einen Ich ihren Ursprung, sind im Sich-selbst-wissen dieses Ich potentiell schon enthalten. — Nur ist im überzeitlichen Ich selbst keine Kategorienthätigkeit, im Sich-selbst-wissen dieses Ich als solchem wird kein Begriff gedacht, weder der Begriff des Wissens, noch der des Vorstellens oder des Denkens, noch der des Fühlens oder des Wollens: es muss also zum Mit-gewusst-werden der Zustände von dem Einen Ich aus das Denken hinzukommen, wenn das jeweilige Fühlen und Handeln wirklich ein bewusstes werden, als ein Fühlen, oder als ein Wollen etc. erkannt werden soll. Kommt dieses Denken aber (weil die logische Entwicklung des Subjektes noch nicht weit genug fortgeschritten ist, oder weil sein psychologischer Zustand es sonstwie hindert) nicht hinzu, so ist es insofern zulässig und angemessen, von unbewussten Zuständen und Handlungen zu sprechen. Denn wenn man behauptet, es müsse „die Intensität des Vorstellens [V_v] von einem Vorstellen gleich sein der Intensität, mit welcher dieses

Vorstellen [V] erscheint"[17]), so ist das entweder falsch oder nichtssagend. Wird das „Erscheinen" von V betont, so ist es mit V_v gleichbedeutend, und die ganze Behauptung ist ein identischer Satz. Wird unter diesem Erscheinen aber nur das Vorhandensein oder Auftreten von V verstanden, so ist zwar richtig, dass beim einfachen Vorstellen das Vorgestellte (z. B. Roth) und sein Vorstellen (V_r) dieselbe Intensität haben, indem eben das vorgestellte Roth lediglich in und durch V_r existirt. Bei V_v dagegen existirt der wahrzunehmende Akt V (wenn man nicht sagen will vor, so doch wenigstens) unabhängig von dem auf ihn gerichteten Wahrnehmen V_v, und da kann sehr wohl die Intensität von V irgend einen mittleren Werth haben, die von V_v aber genau oder nahezu Null sein (vgl. o. § 13, A, E.). — Dass wir aber beim Reflektiren auf unser Fühlen und Handeln über die ersten Potenzen dieses Reflektirens nicht hinauszugehen vermögen[18]), ist leicht begreiflich. Wollen wir eine Gerade ins Unendliche verlängern, so sind wir damit auch sehr bald zu Ende: wir wissen schon nach den ersten Anstrengungen, im leeren Raume fortzuschreiten, nicht mehr, wo im Fortschreiten wir sind, weil sich keine Abwechselung, keine neuen Vorstellungen mehr einstellen. Und entsprechend verhält es sich beim Reflektiren: schon das Hinausgehen über die zweite Potenz, d. i. das Hinausgehen über das Reflektiren auf ein Reflektiren, dürfte weder neue Begriffe (oder Kategorien), noch sonst psychologisch Neues zu Tage fördern, sodass ein Fortschreiten zu höheren Potenzen nicht nur beschwerlich, sondern auch zwecklos sein würde[19]).

---

[17]) Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte 1874, S. 157 f. Was S. 166 ff. 175. 181 ff. 274 ff. 289 u. a. folgt, kommt hier noch weniger in Betracht.

[18]) Vgl. o. § 2 (Platon). Herbart, W. W. V, S. 275 f. (hier liegt der unendlichen Fortsetzung der Reihe der Reflexionsstufen zu Grunde, dass das Ich „von sich selbst vorgestellt" werde: da im überzeitlichen Ich selbst von einem Vorstellen aber keine Rede sein kann, s. o. § 16 f., so wird dieses Ich von diesem Progressus in infinitum ebenfalls nicht berührt: s. o. § 17, 10. Anm.). VI, S. 196 ff.

[19]) Ist W_n im Denken eines Subjektes jeweilig die höchste Potenz des Reflektirens, schreitet das Subjekt also zu dieser Zeit nicht fort zu W_{n+1} d. i. zum Reflektiren auf W_n, so ist W_n natürlich als unbewusster Vorgang zu bezeichnen, da W_{n+1}, von dem W_n wahrgenommen werden könnte, fehlt.

§ 22. Das Selbstbewusstsein als Kategorie.

Wie nur vom Wesen des Ich aus die Möglichkeit, über sich selbst zu reflektiren, sich selbst zum Erkenntnissobjekte zu machen, begreiflich ist, so ist auch die tiefste Selbsterkenntniss, sich als ein Ich, als ein Selbstbewusstes zu erkennen. Was in diesem Begriffe des Selbstbewusstseins liegt, haben wir, so gut es gelingen wollte, erörtert, und es fragt sich nur noch, welcher einfachen Begriffe und Denkfunktionen, welcher Kategorien wir uns dabei bedienten.

Das Ich hat sich erkannt als wissend und vorstellend, als denkend, urtheilend und schliessend, es hat auch erkannt, dass es durch Befolgung der Gesetzmässigkeit seines Denkens Wahrheit erreicht, dass es durch diese Befolgung die objektive Wirklichkeit, das von seinem Denken unabhängige Sein (die Welt der Dinge) zu erfassen vermag (s. o. § 11 ff.). Aber mit diesen Begriffen[1]) ist noch nicht erkannt, wie es dem Ich überhaupt möglich ist, aus der Welt seines Denkens und Wissens hinaus zu gehen zu einem von dieser Welt Unabhängigen: durch sein gesetzmässiges, richtiges Denken erkennt es dieses Unabhängige, aber warum und wodurch existirt ihm überhaupt dieses zu erkennnende Unabhängige?

Durch die o. § 7 ff. erörterten Kategorien der gegenständlichen Welt! In diesen Kategorien bezieht sich das Ich nicht (wie es o. § 13, Anf. der Fall war) auf einen anderen Inhalt des Vorstellens oder Wissens, sondern auf ein Etwas (das Ding an sich), das überhaupt nicht vorgestellt, nicht gegeben wird[2]): oder vielmehr, das Ich bringt in diesen Kategorien dieses Etwas (natürlich nur für das Ich) erst hervor, es erschafft sich mittelst dieser Kategorien eine zweite Welt, die Welt der selbständigen Dinge und Substanzen, um sie der Erscheinungswelt als ihr eigentliches Wesen zu Grunde zu legen. Das

---

[1]) Wie wir die Begriffe des Wissens, Vorstellens, Denkens, Urtheilens und Schliessens als Kategorien werden ansehen müssen (s. o. § 11 f. 13, *A*), so auch den Begriff des Denkgesetzes (nebst seinen Momenten Wahrheit und Irrthum): s. m. Log. § 101 ff.

[2]) Denn wenn dieses Etwas an sich selbst auch so sein sollte, wie es in diesen Kategorien vorgestellt wird (s. aber u. § 24), so sind und bleiben diese Kategorien als solche doch unsere Gedanken, sind nie das Etwas selbst, noch schliessen sie es ein: wenn ich dagegen mit Dies das fixirte Roth meine, so ist dieses Roth doch meine Vorstellung. Vgl. auch m. Log. S. 12.

im Denken dieser Kategorien enthaltene Meinen der an und für sich existirenden Dinge ist also eben so sehr ein Setzen, Schaffen[3]), ein Hin-meinen dieser Dinge (für das Ich). — Dieses Schaffen war beim Hervorbringen der gegenständlichen Welt thätig; jetzt aber, wo eben von der Thätigkeit der Seele die Rede ist, wird es erkannt, und zwar als diejenige Kraft des Denkens, die im Grunde allein aus der Welt des Wissens zur Welt des realen, substanziellen Seins hinüberführt, durch die allein dem Ich eine Welt selbständiger Dinge überhaupt erst existirt. Und der Begriff dieser den Kategorien der gegenständlichen Welt gemeinsamen Kraft, der Begriff dieses Setzens, Hin-meinens des Ansichseins wird als einfaches Begriffsmoment, als Kategorie anzuerkennen sein[4]). — Dass diese Kategorie aber jetzt erst auftritt, hat seinen Grund in ihrem Gehalte und ihrem Zusammenhange mit anderen Kategorien. Das Setzen des Ansichseins ist ein Vorgang nicht nur überhaupt im Wissen, sondern bestimmter im Denken des Ich: denn ohne den Vorstellungsinhalt jener Kategorien der gegenständlichen Welt ist dieses Setzen nicht möglich. Noch bestimmter aber ist es ein Schluss, ein Übergehen von der gegebenen Erscheinungswelt zu einem in dieser Welt noch nicht Gesetzten. Und dieser verzweifelte Schritt vom klar und deutlich Vorliegenden, vom festen Grunde des sinnlich lebendig Gegebenen in den dunklen Abgrund des nie erfassbaren[2]) Ansichseins wird nur gethan im Dienste der Wahrheit, unter der zwingenden Nothwendigkeit des Denkgesetzes. Diese Begriffe[1]) müssen also erst gedacht werden, bevor der Begriff des ein Ansichsein setzenden Meinens nach seinem vollem Gehalte denkbar ist.

Des Näheren enthält dieses Meinen nun ein auf das Ansichsein gerichtetes Streben, ein Erfassen-wollen des vom Denken Unabhängigen. Ein gewisses Wollen lag ja allerdings schon im Nach-aussen-sich-beziehen der Kategorien überhaupt (s. o. § 13, Anf.)[5]), ja

---

[3]) Aber anderer Art, als das Schaffen o. § 12, Anf. und als das Erkenntnissschaffen o. § 13, im Texte nach d. 19. Anm.

[4]) Vgl. o. § 11, 3. bis 10. Anm. nebst zugehör. Texte.

[5]) Wenn man von den untrennbaren Momenten einer Kategorie das eine oder andere in Gedanken fixirt oder meint, oder wenn man beim Denken eines allgemeinen Begriffs nicht die nebenher gehende, mehr oder weniger verschwommene Anschauung eines unter den Begriff gehörenden einzelnen Dinges, sondern eben den allgemeinen Begriff meint, oder wenn man beim Sprechen nicht sogleich die Worte finden kann, zu sagen, was man meint, so liegt in diesem Meinen unzweifelhaft der Wille des Denkenden oder Sprechenden, die Aufmerksamkeit auf einen bestimmten Punkt oder Gedanken zu richten. So ist

bereits im Setzen des Empfindungsinhalts dem Ich gegenüber, sogar im Anerkennen oder Zurückweisen eines Gefühls (s. o. § 18). Aber das Wesen dieses Wollens, sowie des vom Wollen untrennbaren Fühlens[6]) zu erkennen, dürfte in vollem Sinne nur zusammen mit dem Begriffe desjenigen Meinens möglich sein, das ein Reales, ein Ansichseiendes überhaupt erst setzt. — Als Identität von Wissen und realem Sein (s. o. § 16) steht das Gefühl im Gegensatze gegen alles andere Wissen, namentlich gegen das Denken, und ganz besonders gegen das ein Ansichsein setzende Meinen: dieses Meinen will das Ansichsein erfassen, erfasst es aber nie[2]); das Fühlen dagegen hat, da auch die Seele Substanz ist, dieses Ansichsein unmittelbar, ist vielmehr mit ihm identisch. Und wie erst in diesem Gegensatze die ganze Bedeutung des Begriffes Gefühl sich zeigt, so hat andererseits auch das Meinen, wie überhaupt das Wollen seinen letzten Ursprung lediglich im Gefühl. Dieses ist durch den Einfluss anderer Substanzen[7]) fortwährend veränderlich, es mögen der Seele diese Veränderungen gefallen oder nicht, und daher beginnt, namentlich mit dem Zurückweisen der unangenehmen Gefühlszustände, ein nach Aussen gerichtetes Streben, das zum Setzen und Beeinflussen der Aussenwelt führt. Im Denken wird diese Welt gesetzt und gemeint und Anfangs wird sie gewissermassen schon gefühlt, und in diesem Fühlen wurzelt schliesslich die Energie, mit der das Setzen und Meinen zu seinem Ansichsein hinüberstrebt, und so findet im Begriffe des Gefühls auch der Begriff dieses Meinens erst sein volles Verständniss. — Wie somit dieses Meinen mit dem Fühlen und das Fühlen mit dem Wollen[6]) zusammengehört, so bringt auch das Wollen erst im Meinen des Ansichseins seinen Charakter des nach Aussen gerichteten Strebens ganz zur Entfaltung, indem das Wollen, von der fühlenden Seelensubstanz ausgehend, erst in diesem Meinen, erst als andere Substanzen setzende Kraft den grössten Abstand von seinem Ausgangspunkte erreicht.

Daher wird, was die Begriffe des Fühlens und Wollens Kategorienmässiges enthalten, nach seinem vollen Gehalte nur

---

auch, wenn man fragt, was Jemand mit einem Ausspruche denn eigentlich meine, diese Frage ganz und gar gleichbedeutend mit der, was er mit dem Ausspruche denn eigentlich sagen wolle.

[6]) S. o. § 18, d. Text nach d. 11. Anm.

[7]) Vgl. o. § 18, Anf. und § 16, 22. Anm. nebst zugehör. Texte.

zusammen mit dem ein Ansichsein setzenden Meinen denkbar sein: diese Begriffe werden für einzelne Momente[8]) dieses Meinens als einer Kategorie gelten müssen. Denn dass in diesen Begriffen in der That etwas Kategorienmässiges liege, dürfte unter Anderem[4]) aus ihrem Gebrauch erhellen. Wenn ich sage: Ich fühle Schmerz, Ich will wirken, so wird damit der bestimmte Zustand meines Fühlens und Strebens bezeichnet, es wird dieser Zustand durch fühle und will auf mein Ich bezogen, mit dem Ich verbunden, das Beziehen und Verbinden aber ist doch sonst Sache der Kategorien!

Mittelst dieser Begriffe des Fühlens und Wollens versuchten wir oben (§ 16. 18) das Selbstbewusstsein zu beschreiben und fanden, dass ihm eine Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein, dass ihm die absolute Reflexivität charakteristisch sei, mit der die Seelensubstanz sich selbst fühlt und will. Und der Begriff dieser absoluten Reflexivität im Sich-selbst-fühlen, Sich-selbst-behaupten dieser Substanz dürfte ebenfalls Kategorie sein. — Denn soll sich das Ich z. B. seiner Identität bewusst werden, so muss ihm die „Identität seiner Handlung vor Augen“ liegen[9]), es muss constatiren, dass es in all' seinem Denken, Fühlen und Wollen durchweg sich selbst faktisch identisch ist. Dieses Constatiren aber wäre nicht möglich, wenn nicht in den unzähligen, empirisch auftretenden Ich und mir und mich und mein und wir etc. Ein Gemeinsames erkannt werden könnte, nämlich das schlechthin reflexive Sich-auf-sich-beziehen des beharrlichen Selbst, d. i. wenn diese absolute Reflexivität nicht Kategorie wäre[4]). — Oder wenn ich von einer Seelensubstanz (S) das Urtheil (U) fälle: S unterscheidet sich von seiner Empfindung E, so gilt mir dieses Unterscheiden als ein Thun des S, das nicht nur nach Aussen, auf E, sondern auch auf S selbst gerichtet ist. Dabei denke ich mir S als in absolut reflexiver Weise sich selbst wissend und habend und festhaltend, und dies muss ich nothwendig denken, wenn ich U wirklich verstehen will. Und wenn man auch sagen mag, ich schiebe dem S in U mein eigenes Ich unter, so muss ich, wenn

---

[8]) Dass zwischen dem Fühlen und dem Meinen des Ansichseins ein Gegensatz besteht (s. o. d. Text zwischen d. 6. u. 7. Anm.), ist dem Begriffe dieses Meinens, als eines vom Gefühl ausgehenden Strebens nach Aussen, durchaus angemessen und hat z. B. an der Kategorie der Causalität, die auch einen Gegensatz, den Gegensatz von Ursache und Wirkung einschliesst, seine Analogie.

[9]) S. o. § 14, d. Text nach u. vor d. 54. Anm.

dieses Unterschieben einen Zweck haben soll, zuvor doch erst mein Ich erkannt haben als schlechthin reflexiv sich selbst wissend und wollend und behauptend. Ohne dies wäre *U* sinnlos, und doch ist *U* ein alltägliches Urtheil! Es muss also der Begriff dieses Sich-selbst-wissens-und-wollens denkbar sein, obgleich dieser Begriff, wenn nur das nach Aussen gerichtete Wissen und Wollen einen Sinn hätte, ein innerer Widerspruch sein würde. Das heisst aber, es wird sich mit diesem Begriffe verhalten, wie z. B. beim Durch-sich-selbst-sein der Substanz, das auch dem blossen Wortlaut nach ein Widerspruch ist: zur Vermeidung dieses Widerspruchs muss die Substanz als causa sui vielmehr Kategorie sein[10]), und so wird auch die absolute Reflexivität im Sich-selbst-wissen-und-wollen der Seelensubstanz als Kategorie gelten müssen (vgl. o. § 2, E.).

Ist dem aber so, dann wird jede Anwendung des Begriffs Selbstbewusstsein insofern eine Synthesis a priori einschliessen müssen, als dieser Begriff eben Kategorie ist. Wird z. B. in dem Urtheile (*U*): Jede sich selbst faktisch identische Seelensubstanz hat Selbstbewusstsein, beim Denken des Subjektsbegriffs weder gedacht, dass und wodurch dieser Begriff möglich sei, noch behauptet, dass es solche Seelensubstanzen wirklich gebe, wird dieser Subjektsbegriff vielmehr blos als Problem[11]) und Hypothese[12]) gemeint, so ist *U* weder analytisch, noch ein Existentialsatz, sondern a priori synthetisch. — Anders dagegen verhält es sich mit den Urtheilen *V* und V_1 oben in § 14, B[13]). Mit dem Begriffe des Selbstbewusstseins kommt zwar eine Synthesis a priori in diese Urtheile[14]), aber sie enthalten

[10]) S. o. § 17, d. Text zwischen d. 1. u. 4. Anm. Vgl. auch § 18, d. Text zur 27. Anm.

[11]) Vgl. o. § 4, 60. Anm. nebst vorherg. u. nachfolg. Texte. Die Lösung des Problems giebt oben das Prädikat: durch Selbstbewusstsein als absolute Reflexivität im Sich-selbst-fühlen-und-behaupten der Seelensubstanz, durch Selbstbewusstsein als Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein ist der Subjektsbegriff möglich. So wird ja auch im Subjekte des Satzes: Jede Veränderung einer Substanz hat ihre Ursache in äusserer Einwirkung, das Problem aufgestellt, wie die Veränderung einer Substanz begreiflich sei: und das Prädikat antwortet, durch Causalität.

[12]) Sodass *U* nur den Sinn hat: Wenn es eine sich selbst fakt. ident. Seelensubst. giebt, so hat sie Selbstbew.

[13]) Im Texte zwischen d. 58. u. 63. Anm.

[14]) Auch in *V*, wenn in seinem Prädikate das Ich als gleichbedeutend mit Selbstbewusstsein genommen wird: vgl. o. § 13, 80. Anm.

auch Synthesen a posteriori. So liegt u. A. im Subjektsbegriffe Alle meine Vorstellungen unzweifelhaft und nothwendig die Behauptung, dass ich Vorstellungen habe, vor Allem, dass ich bin, welche Behauptungen das Aposteriori einschliessen[15].

---

[15] Vgl. o. § 20, d. Text zur 17. ff. Anm. Liegen in den Worten Alle meine Vorstellungen Synthesen a posteriori, so lassen sie sich natürlich auch nicht zum Subjekt eines analytischen Urtheils gebrauchen: s. o. § 8, d. Text zwischen d. 38. u. 41. Anm.

IV. Abschnitt.

Die selbstbewusste Seelensubstanz und das Gehirn.

§ 23. Ausbildung der Raumvorstellung durch Kategorienthätigkeit.

So eigenartig das Wesen der selbstbewussten Seelensubstanz auch ist, so steht sie doch der Erfahrung gemäss in Wechselwirkung mit einem Nervensystem, also mit materiellen Substanzen im Raume. Und da fragt sich vor Allem, wie sich die Seele zum Raume verhält, was der Raum ist, wie wir zur Raumvorstellung kommen.

Dass nur der Verstand die Raum- und die Zeitvorstellung (die ja in der That in engem Zusammenhange stehen) ausgebildet haben kann, macht sich auch bei Kant geltend. Wie nämlich überhaupt die zweite Auflage der Kritik der reinen Vernunft mit ihrer Lehre von der Bestimmung des „inneren Sinnes“ durch den Verstand (s. o. § 20) dem Einflusse des Verstandes auf die Sinnlichkeit eingehender und anregender nachspürt, als die erste Auflage, so wird jetzt auch gelehrt (und zwar ebenfalls in der transscendentalen Deduktion der Kategorien), dass wir uns „selbst die Zeit nicht“ denken können, ohne dass wir „im Ziehen einer geraden Linie . . . auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen“ Acht haben[1]). Dagegen hiess es in der ersten Auflage[2]) (und zwar in der transscendentalen Aesthetik), das „Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zum Grunde läge“ (III, S. 65)[2]). — Dies zu vereinigen,

---

[1]) S. o. § 20, 9. Anm. Vgl. III, S. 129, o.: Erst dadurch, dass wir „auf die Handlung [der Synthesis] Acht haben“, entsteht der „Begriff der Succession“.

[2]) Und dadurch freilich auch in der zweiten. Vgl. II, S. 406, o. 407, u.

muss zunächst zwar daran erinnert werden, dass auch nach der ersten Auflage (ja schon 1770) die a priori zu Grunde liegende Raum- und Zeitanschauung erst „bei Gelegenheit der“ Erfahrung „in Ausübung gebracht“ (ja „erworben“) wird[3]), dass also ursprünglich z. B. die Zeitanschauung nur zusammen mit dem Acht-haben auf die Succession[1]) des psychischen Geschehens auftreten kann. Allein jetzt soll sich nicht nur ursprünglich, sondern überhaupt die Zeit nur mittelst des Achtens auf die „Handlung der Synthesis“ und ihre Succession denken lassen! Sollte da nicht der Gedanke zu Grunde liegen, dass sogar die Eine allumfassende (Raum- oder) Zeitanschauung selbst erst durch den Verstand möglich sei? — Dass zum Denken räumlicher und zeitlicher Begriffe, z. B. einer Linie oder der „Zeit von einem Mittag zum andern“, Synthesis des Mannigfaltigen und Verstandesthätigkeit gehört, ist schon in der ersten Auflage unzweifelhaft[4]). Dass es sich hierin aber mit der Einen Raum- oder Zeitanschauung selbst ebenso verhalte, wird erst in der zweiten Auflage bestimmt erklärt. „Der Raum [und entsprechend die Zeit][5]), als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf), enthält mehr, als blosse Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, sodass die Form der Anschauung blos Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung giebt. Diese Einheit hatte ich in der Ästhetik blos zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, dass sie [sc. die Einheit] vor allem Begriffe

---

3) S. III, S. 107, u. und o. § 3, 4. Anm. nebst nachfolg. Texte.

4) S. o. § 14, 16. Anm. Vgl. III, S. 119, 12 ff. („Um .. irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich — eine bestimmte Verbindung — synthetisch zu Stande bringen“ etc.: 2. Aufl.). 128, u. — Was die Sache betrifft, so wäre es in der That sinnlos, dass z. B. der Begriff des Dreiecks nicht durch Verstandesthätigkeit, sondern etwa durch „Verschmelzung“ empirisch gegebener Dreiecke entstanden sei: das Resultat einer solchen Verschmelzung würde, statt begrifflicher Schärfe, vielmehr eine confuse, verwaschene Anschauung sein. Vgl. auch o. § 6, 1. Anm. E. § 7, 5. Anm. § 13, 33. Anm. u. C. § 14, 71. Anm. nebst nachfolg. Texte. § 15, 5. Anm. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 209 f. 294 ff. 303.

5) S. u. d. Text nach d. 6. Anm. und III, S. 131, u. 132, o.: „Raum und Zeit sind nicht blos als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als Anschauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt . . . [Hierzu bringt Kant obige Stelle als Note]. Als.“ etc. u. 8. Anm.

[z. B. von Räumen, Linien, Triangeln][6]) vorhergehe, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit [als Linie, Triangel etc.] zuerst möglich werden, voraussetzt. Denn da durch sie[7]) (indem der Verstand die Sinnlichkeit bestimmt) der Raum oder die Zeit als Anschauungen [d. i. als „formale Anschauungen“ oder „Gegenstände“] zuerst gegeben werden, so gehört die Einheit dieser Anschauung a priori [„in der Aesthetik“] zum Raume und der Zeit [also „zur Sinnlichkeit“] und nicht zum Begriffe des Verstandes“[8]) [d. i. nicht zu den vom Verstande entspringenden Begriffen von Räumen, Linien etc., indem diese Einheit, „zum Raume und der Zeit“ gehörend, vielmehr „vor allem Begriffe vorhergeht“][9]). — Für

---

[6]) Vgl. III, S. 60, o.: „Das Mannigfaltige“ im Raume, „mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, dass in Ansehung seiner [des Raumes] eine Anschauung a priori ... allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch — Linie und Triangel“ etc. II, S. 409, u. („Quae .. dicis spatia plura, non sunt nisi ejusdem immensi spatii partes ... neque pedem cubicum“ etc.).

[7]) Sc. durch die Einheit, die eine Synthesis voraussetzt.

[8]) S. 132, Note. Im Texte fährt Kant fort: „Also ist selbst schon Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen ..., mithin auch eine Verbindung, der alles, was im Raume oder der Zeit bestimmt vorgestellt werden soll [z. B. eine Linie, ein Dreieck etc.], gemäss sein muss, a priori als Bedingung der Synthesis aller Apprehension schon mit (nicht in) diesen Anschauungen [Raum und Zeit] zugleich gegeben“ etc. Diese Unterscheidung zwischen „mit“ und „in“ ist wohl besonders auf die Worte: „als Beding. d. Synth. all. Appr.“, zu beziehen: Verbindung ist „nicht in“ der Raum- und Zeitanschauung selbst „als Bedingung“ dieser Synthesis gegeben, sondern nur „mit“ diesen Anschauungen, indem ihnen die Synthesis der Apprehension jederzeit „gemäss“ sein muss. Denn oben im Texte heisst es neben einander: die „Einheit“ der Raumanschauung setzt „eine Synthesis ... voraus“, und „der Raum ... enthält ... Zusammenfassung des Mannigfaltigen“, ohne dass diese „Zusammenfassung“ etwa als Zusammengefasstsein (als „Einheit“) vom Akte des Zusammenfassens unterschieden wurde (vgl. S. 133, o.: „in der Zeit ... stelle ich mir nothwendig synthetische Einheit des Mannigfaltigen vor“); auch war ja die Zeit selbst nicht zu denken, ohne dass wir „im Ziehen“ einer Geraden auf die „Handlung der Synthesis“ achten (s. o. § 20, 9. Anm.).

[9]) Vgl. auch III, S. 114, u. 118, u. 119, 9 ff. 120, m. 128, m. 132, 8 ff. („nothwendige Einheit des Raumes — synthetische Einheit — Kategorie“ etc.). VIII, S. 537. VI, S. 39: Es „entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung, ... deren Grund gleichwohl (als blosse Receptivität) angeboren ist und deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht; die Erwerbung der letzteren ist acquisitio derivativa, indem sie

Kant's Beschränkung des Gebrauchs der Kategorien auf Gegenstände der Raum- und Zeitanschauung (s. o. § 4, B) ist es ja allerdings unbequem, dass diese Anschauung selbst erst durch Synthesis des Mannigfaltigen entstanden, durch Verstandesthätigkeit ausgebildet ist[9]. Aber um so werthvoller sind die betreffenden Aeusserungen Kant's für uns.

Der allererste Anfang dieser Ausbildung wird im Anfang der Kategorienthätigkeit liegen müssen. Versuchen wir, uns dahin zurückzuversetzen, geleitet von dem gegenseitigen Verhältniss der abstractesten Begriffe und zugleich von dem Satze, dass unser überzeitliches Ich (s. o. § 16. 18) schon im Beginn der logischen Entwicklung seinem Empfinden und Denken zugegen ist.

A. Erstes Auftreten von Raum- und Zeitbeziehungen.

Hat das sich entwickelnde Subjekt (*S*) seinem Ich den Gefühlszustand *G*, oder anschaulicher, den Vorstellungsinhalt *E* einer Empfindung gegenübergesetzt und geurtheilt: Dies (sc. *G* oder *E*) ist, und: Ich bin[10], so wird es zur Vervollständigung dieser Urtheile das im Gegensatze des Ich zum fixirten (*G* oder) *E* thatsächlich enthaltene Unterscheiden beider zu einem denkenden Unterscheiden machen und das Urtheil (*U*) fällen müssen: Ich bin nicht Dies (sc. *G* oder *E*)[10]. — Die Berechtigung zu diesem nicht liegt eben darin, dass das Ich ja in der That das (*G* oder) *E* schon vorher als ein Anderes sich gegenüber gesetzt hat. *S* fasst nur auf, was thatsächlich vorliegt: mit Ich bin wird ein Seiendes behauptet, und mit Dies ist auch ein Seiendes, es sind also zwei Seiende, und diese Zweiheit zu erkennen, dazu ist der Anfang das nicht

schon allgemeine transscendentale Verstandesbegriffe voraussetzt, die ebensowohl nicht angeboren . ., sondern erworben sind, deren acquisitio aber, wie jene des Raumes, ebensowohl originaria ist und nichts Angeborenes, als die subjektiven Bedingungen . . des Denkens (Gemässheit mit der Einheit der Apperception) voraussetzt" (1790; vgl. S. 57, 33 f. und o. § 3, den Text zur 6. Anm.). Bezieht man hier „wie jene des Raumes" auf den ganzen Passus „originaria — voraussetzt", so setzt auch die Erwerbung der Raumanschauung „Gemässheit mit der Einheit der Apperception" voraus (vgl. o. § 14, 16. 51. Anm.): dann wäre aber auch zu beachten gewesen, dass diese Erwerbung ebenfalls, wie die der „Begriffe von Dingen", „allgem. transsc. Verstandesbegriffe voraussetzt". — In der Schrift De mundi sensib. etc. galt die Form als lex, sensa sibimet coordinandi: s. II, S. 400, u. 413, m. Vgl. auch III, S. 67, o.: die Zeit „bestimmt . . das Verhältniss der Vorst. in uns. inn. Zust."

[10]) Vgl. o. § 6, 13 ff. Anm. nebst zugehörig. Texte und § 13, 35. Anm.

des Urtheils U. Und diese Anwendung des Nicht dürfte die nächstliegende und elementarste sein. Dieses Nicht erst giebt dem Gegensatze des Ich zum fixirten (G oder) E seine volle Schärfe und vollendet, zusammen mit dem Begriffe des Seins, den Begriff des Dies oder Es[11]). Erst nach Sicherung dieses Gegensatzes des Nichtich zum Ich wird auch im Nichtich der Unterschied erkennbar und z. B. das Urtheil (U_1): Dies (sc. E) ist nicht Dies (sc. E_1), möglich sein (s. o. § 13, C, 1). — In all' diesen Urtheilen aber dient das Nicht blos zum Unterscheiden, noch nicht zur Negation der Existenz. Diese Negation d. i. ein Urtheil (U') von der Form: Dies ist nicht, kann jetzt noch nicht vorkommen, da S mit Dies nur ein (wenn auch nur im Gedächtniss) ihm Vorliegendes, nur ein Seiendes meinen kann. U' hat erst Sinn, wenn S verschiedene Arten des Seins (ein Sein im Gedächtniss, ein Sein in der Empfindung, ein reales Sein selbständiger Dinge etc.) zu unterscheiden vermag, oder auch wenn S mit U' etwa sagen will: Dies (sc. E) ist da nicht (sc. da, wo E_1 oder irgend etwas Anderes ist); zu welchem da aber das zweite Dies in U_1 erst ein Anfang ist[12]).

Mit den Urtheilen U und U_1 beginnt eine gewisse qualitative Färbung, die im Grunde allem Urtheilen anhaftet, deutlicher hervorzutreten. Zwar wird die in eigentlichem Sinne qualitative Bestimmtheit des Seienden erst dann denkbar sein, nachdem S eine Vielheit des Seienden, in der die Verschiedenheit der Qualia sich ausbreiten kann, erkannt hat[13]). Aber wenn E als das Nicht von E_1 gedacht wird, so bleibt S doch nicht dabei stehen, E blos als ein Seiendes zu fassen, sondern es bezieht E und E_1 auf einander und darin liegt doch der Anfang, das blosse Sein näher zu bestimmen. Und den allerersten Anfang hierzu enthält schon das Urtheil: Dies (sc. E) ist, überhaupt das Urtheil als solches, blos dadurch, dass es von seinem Subjekte irgend Etwas, und wäre es nur das Sein, behauptet, dass es sein Subjekt bestimmt[14]).

---

[11]) Sodass die Begriffe Es, Sein und Nicht zusammengehören: s. o. § 6, d. Text nach 16) und § 18, d. Text zwischen 31) u. 32).

[12]) Vgl. u. d. Text zur 21. Anm.

[13]) Dass die Kategorie der Qualität nur nach der des Seins auftreten kann, dem entspricht auch folgender Umstand: „Ehe wir die Art der Erregung unserer Haut mit Bestimmtheit zu unterscheiden vermögen, bildet sich schon die Vorstellung, dass irgend eine Erregung stattfinde“ (s. Wundt a. a. O. I, S. 369, u.). Vgl. auch J. G. Fichte I, S. 319, u. 320, o.

[14]) S. o. § 6, 13. Anm. nebst zugehör. Texte.

Nicht als ob, dass E ein Seiendes ist, als Qualität des E angesehen werden sollte! Das ist unmöglich, da von E selbst als einem Dies oder Es das Sein schlechthin untrennbar ist. Aber im Urtheil: Dies ist, sind doch das Dies und das ist von einander getrennt: die Form des Urtheils als solchen (dass es ausser der Copula einen Begriff, wenn auch nur das Begriffsmoment des Seins, Existirens, im Prädikate hat, mittelst dessen es sein Subjekt bestimmt)[14]) bringt es mit sich, dass Alles, insofern es Gegenstand des Urtheilens und Behauptens ist, in einem gewissen Anfluge von Qualität auftritt. Und so hat denn auch bereits das Urtheil: Dies (sc. E) ist Seiendes, oder das Princip der Identität $A = A$ unleugbar etwas Qualitatives an sich: denn wenn man nicht zuvor fragen könnte, was[15]) A oder E sei, so hätten diese Urtheile keinen Sinn. — Lässt hiernach das Behaupten den Subjektsbegriff des Urtheils dadurch, dass es synthetisch über ihn hinausgeht, mehr oder weniger in qualitativer Färbung erscheinen, so ist diesem Behaupten doch andererseits charakteristisch, dass es, gleichsam zum Subjekt zurück sich wendend, grade die Identität des Prädikats mit dem Subjekte entweder (in einem bejahenden Urtheile) versichert, oder (in einem verneinenden) leugnet. Und wie das Urtheil das eigentliche Element ist, in dem das Wesen der Kategorien sich zu entfalten vermag, so hat es letzteren allein seine Identität zu verdanken: diese Identität ist im letzten Grunde jenes Meinen, das, allen Kategorien wesentlich, sie auf innigste mit einander verknüpft. Denn wie es unmittelbar zum Begriffe der Qualität gehört, dass ein Quale dem, dessen Quale es ist, selbst zukommt, ganz und gar Eins mit ihm ist, dass die Bestimmung das Bestimmte selbst ist, so enthält vor Allem das Copulative, das Meinen des „ist“ eo ispo die Beziehung auf’s Subjekt, die Identität des Prädikates mit dem Subjekte. Dazu kommt, dass das Nicht jedem einzelnen Vorstellungsinhalte, ihn von anderen scharf unterscheidend, seine Bestimmtheit und sein Selbstsein sichert, sodass kein Verschwimmen der Vorstellungen in einander zulässig, vielmehr die scharfe Grenze von A und Nicht-A in allem Denken zu fordern ist. Das Princip der Identität und des Widerspruchs ist also lediglich eine Formulirung von Be-

---

15) Mag man bei diesem was eine Qualität im eigentlichen Sinne erwarten, oder einen noch so abstracten Begriff (den Begriff des Seienden nicht ausgeschlossen).

ziehungen, die den Kategorien wesentlich sind und schon an der Schwelle der Kategorienthätigkeit, bei ist und nicht sich geltend machen[16]). — Nur sind diese ersten Kategorien noch zu arm an Gehalt, um auch nur sich selbst genügen zu können. So soll (nach U_1) einerseits E nicht E_1 sein. Andrerseits aber ist doch E ein Seiendes, und auch E_1, und es ist soweit durchaus zulässig, in einem Urtheile U_2 vielmehr zu behaupten: Dies (E) ist dies (E_1), nämlich Seiendes. Und wenn S, die qualitative Verschiedenheit[17]) von E und E_1 zu charakterisiren, keine reicheren Bestimmungen hätte, als blos das ist und ist nicht, so könnte es nur end- und ruhelos zwischen U_1 und U_2 hin und her schwanken. Und dasselbe gilt hinsichtlich der Verschiedenheit[17]) des Ich von E oder E_1. Durch dieses Unterscheiden-wollen-und-nicht-können ist S mithin gezwungen, in concreteren Kategorien einen Inhalt zu suchen, durch den es die zu Unterscheidenden aus einander zu halten vermag. Ein solcher Inhalt würden, vor der Qualität im eigentlichen Sinne, schon das Hier und Jetzt sein, wenn S nur überhaupt erst ein Gebiet für die Hier und Jetzt hätte. Dieses Gebiet würde nothwendig zur Voraussetzung haben, dass die reine Vielheit des Seienden, die Wiederholung des Seins erkannt wäre: und dies wird erkannt, wenn E und E_1 als das Eine und das Andere, als Etwas und Anderes gedacht werden.

Diese Wiederholung des Seins, dieses Etwas und noch Etwas schliesst als blosses Und aber ein, dass jedes der durch „und" Verbundenen selbst Etwas ist: dass jedes ist, nicht nur als Negation des Anderen, sondern als in-sich-seiendes Selbst. Insofern sie aber doch durch „und" verbunden sind, ist ihre Verbindung zwar die denkbar äusserlichste, ein blosses Zusammensein, aber sie

---

[16]) Vgl. o. § 4, d. Text zwischen d. 15. u. 16. Anm. § 5, d. Text zur 12. Anm. § 15, d. Text zur 14. Anm. In dem Satze $A = A$ gilt A als identisch mit sich. Diesem Begriffe der Identität mit sich selbst liegt vor Allem eine Negation der Negation zu Grunde (ein Aufheben des Hinausgehens über A, ein Zurückgehen zum Ausgangspunkte) d. i. der Begriff des in-sich-seienden Selbst: s. u. d. Text vor d. 18. Anm. Dazu kommt dann noch das ἀριθμῷ ἕν u. A.

[17]) Nur durch diese qualitative Verschiedenheit existiren überhaupt E und E_1 als zwei: s. o. § 13, d. Text vor u. nach d. 90. Anm. Und auch der Gegensatz des Ich zum E oder E_1 ist qualitativer Art im eminentesten Sinne.

selbst sind doch zusammen[18]). Sie werden nicht nur von S thatsächlich auf einander bezogen, sondern was als Etwas und Anderes gedacht wird, das wird damit implicite gedacht Jedes als ein Selbst und zugleich als zusammenseiend mit dem Anderen[19]). — Dieses Zusammensein ist weder als Nach-, noch als Nebeneinander-sein gemeint; aber es kann durch concretere Bestimmung sowohl das eine, als auch das andere werden, und kommt beiden dadurch schon näher, dass die Zusammenseienden gedacht werden als (ihrem Sein nach) an einander grenzend. Und so müssen sie gedacht werden, wenn ihr In-sich- oder Selbstsein verträglich sein soll mit ihrem Zusammensein, wenn verständlich werden soll, wie ein in-sich-seiendes Selbst (das als solches Negation seines Anderen ist) dazu kommen kann, vielmehr mit seinem Anderen zusammen zu sein, wenn erkannt werden soll, worin das Zusammensein der Selbstseienden besteht.

Von E und E_1 wird also erkannt, dass sie als Seiende, ihrem Sein nach, an einander grenzen, es wird erkannt, dass sie die Grenze ihres Seins, ihre Endlichkeit an einander haben: das Sein von E hört auf am Sein von E_1, und am Sein von E fängt an

[18]) Die Verbundenen sind und bleiben ausser einander, jedes ein Selbst: aber sie könnten nicht als ausser einander, als unterschieden gelten, wenn sie nicht auch zusammen wären. Und wie neben oder nach einander auftretende Empfindungen selbst in diesem gegenseitigen Verhältnisse stehen, so muss es sich mit ihrem Zusammensein überhaupt ebenso verhalten.

[19]) Es will zwar scheinen, als werde wohl beim Denken des Zusammenseins von E und E_1 jedes auch als Selbstseiendes gedacht, beim Denken des Selbstseins z. B. von E dagegen werde E nur thatsächlich auf E_1 bezogen (wie ja auch beim Denken von Sein das Negiren zunächst nur ein thatsächliches ist, das Denken von Nicht aber das Denken von Sein zur Voraussetzung hat). Aber wenn das Selbst-, In-sich-seiende mehr als blos Seiendes sein soll, so gehört zum vollen Ausdenken dieses Selbstseins schliesslich doch, dass auch das Zusammensein des Selbst mit einem Andern gedacht werde (wie entsprechend das Denken des Seienden ja auch erst durch das Denken des Nicht vollendet wird: s. o. d. Text zur 10. Anm.). — Es werden also (abweichend von m. Log. 2. bis 4. Kap.) die Begriffe Etwas und Anderes, In-sich- oder Selbstsein und Zusammensein als zweites Entwicklungs-Stadium (s. o. 11. Anm.) anzusehen sein. — Dass die Wiederholung des Seins, das Und in Etwas und Anderes als Kategorie wird gelten müssen, bedarf wohl keines Wortes weiter: wie es zweierlei ist, ob E thatsächlich ist, oder ob gedacht wird: Dies (E) ist, so ist es auch zweierlei, ob S erst E und dann auch E_1 als Dies fixirt, oder ob S denkt: Dies und Dies. Das Verbunden-, Zusammensein von E und E_1 kommt, auch wenn im Subjekte das und weggelassen wird, doch nothwendig in der Gemeinsamkeit (im Plural) des Prädikats zum Ausdruck.

das Sein von E_1, oder auch umgekehrt[20]). Wenn S vorher E und E_1 als Etwas und noch Etwas, also das Wiederholtsein des Seins dachte, so wurde dabei zwar thatsächlich E wie E_1 als etwas Endliches behandelt, aber gedacht wird diese Endlichkeit jetzt erst. Und mit dieser Endlichkeit beginnt bereits das Nichtsein, das oben blos zum Unterscheiden diente[21]), zur Negation der Existenz zu werden: E ist, in rein ontologischem (blos das Sein betreffendem) Sinne, da nicht, wo E_1 ist. Nur kann diese Negation der Existenz, da sie aus dem blos unterscheidenden Nicht hervorgegangen ist, nie eine absolute werden, und so wird denn auch hier die Existenz von E nur in Beziehung auf E_1 geleugnet (oder umgekehrt): E ist nur da nicht, wo E_1 ist, und daher ist auch das Aufhören und Anfangen kein absolutes, sondern das Sein von E hört am Sein von E_1 auf und letzteres fängt an ersterem an[22]). — Dieser Begriff des An-einander-grenzens Seiender wird in anschaulicher Weise zunächst blos vom Auf-einander-folgen der Empfindungen, also nur im Zeitlichen gebraucht werden können[23]). Aber es ist nicht einzusehen, warum S an diese Anschaulichkeit gebunden sein sollte (s. o. § 4, B), warum es nicht auch vom Gegensatze seines Ich zu E oder E_1 sollte sagen können: Ich und Dies (sc. E) sind zusammen, grenzen an einander; an Diesem hört mein Sein auf, an

---

20) Die zusammengehörenden Begriffe An-einander-grenzen, Aufhören und Anfangen werden also das dritte Stadium der logischen Entwicklung darstellen (s. o. 19. Anm.).

21) S. o. d. Text vor d. 12. Anm.

22) Auch nach vollendeter Ausbildung der Zeitvorstellung ist das Nichtsein von E_1 (sc. vor t: s. o. § 13, d. Text vor u. nach d. 90. Anm.) kein absolutes, da E_1, wenn es überhaupt (auch nach t) nicht wäre, auch nicht als Dies fixirt werden könnte: und das Entstehen von E_1 ist insofern kein absolutes, als es nicht aus dem Nichts, sondern in seinem Zusammensein mit den übrigen Empfindungen (des S) aus den veränderlichen Zuständen der Seelensubstanz hervorgegangen ist.

23) S. o. § 13, C, 1. Auch dauern die Empfindungen thatsächlich eine gewisse Zeit hindurch, haben eine zeitliche Ausdehnung, zeitlich eine Mitte, einen Anfang, ein Ende. Dass aber die Empfindungen des Gesichts- oder Tastsinnes, bevor noch der allererste Anfang zur Ausbildung der Raumvorstellung gemacht ist, thatsächlich eine Ausdehnung besässen, in der Anfang, Mitte und Ende, also drei Punkte neben einander fixirt und unterschieden werden könnten, wird man schwerlich sagen dürfen. Diese Empfindungen werden allerdings auch anfangs nur in letzten Flächenelementen auftreten können (s. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 294 ff.), aber diese Elemente dürften als solche (als letzte, relativ einfache, nicht weiter zusammengesetzte Ausgangspunkte) selbst für das unbewusste Unterscheiden nicht mehr theilbar sein.

mir fängt das Sein von Diesem an (vgl. o. § 19). Rein ontologisch haben diese Sätze ihren guten Sinn. Aber ein zeitliches Aufhören oder Anfangen des Ich zu behaupten, ist der beharrlichen Seelensubstanz unmöglich (s. o. § 15 f. § 18) und an eine räumliche Begrenzung zu denken, ist hier überhaupt sinnlos (da *E*, ganz abgesehen vom Ich, z. B. ein Geschmack oder ein Ton sein kann). Es wird also auch noch das An-einander-grenzen so abstract zu fassen sein, dass es an sich selbst weder räumliche, noch zeitliche Beziehungen einschliesst. — In der That, da die Begriffe des Aufhörens und Anfangens und An-einander-grenzens sowohl räumlich[24]), als zeitlich verstanden werden können, so müssen die Vorstellungen des Räumlichen und Zeitlichen nähere Bestimmungen (differentiae specificae) sein, die zu diesen Begriffen hinzukommen, in diesen Begriffen selbst also noch nicht enthalten sind[25]). Wir meinen wenigstens mit diesen Begriffen hier nur die Endlichkeit[26]) eines Seienden gegenüber einem anderen Seienden, nur, dass das Ich oder *E* oder E_1 als Seiendes zugleich ein Anderes-nichtseiendes, eine Einheit von Sein und Nichtsein ist, die ihr Nichtsein, ihre Grenze an anderen derartigen Einheiten hat[27]). Und

---

[24]) Z. B.: Sein Grundstück fängt hier an und hört da auf. In diesem Aufhören und Anfangen liegt zwar eine gewisse Bewegung (die ausser Räumlichem auch Zeitliches einschliesst): beim Anfangenden eine Bewegung von der Grenze nach seinem Innern, beim Aufhörenden von seinem Innern nach der Grenze zu (wie es sich entsprechend ja auch mit folgenden Wendungen verhält: sein Grundstück geht, erstreckt sich von hier bis da; diese Stadt breitet, dehnt sich aus vom Marktplatz nach allen Richtungen hin etc.). Auch das An-einander-grenzen zweier Flächen erscheint, insofern sie selbst es sind, die an einander stossen, als eine Bewegung von ihrem Innern nach der Grenze zu; und die entgegengesetzte Bewegung wird in jeder gedacht, insofern sie selbst in der Grenze sich gegenseitig einschränken. Aber diese Bewegung liegt hier nur auf der Seite des Subjekts, im Wesen des Denkens, nicht im gedachten Objekt, wie denn auch die Richtung dieser Bewegung ganz gleichgültig ist (man kann sagen, die Fläche geht von *A* bis *B*, aber ebenso gut auch, sie geht von *B* bis *A*): die Fläche selbst gilt gleichsam als Niederschlag einer schon vollendeten Bewegung.

[25]) Und als dem Raum und der Zeit gemeinsam grade werden obige Begriffe für Kategorien gelten müssen: vgl. o. § 11, d. Text vor d. 3. Anm.

[26]) Unser Denken z. B. wird endlich genannt, nicht weil es zeitlich oder gar räumlich Grenzen habe, sondern weil ihm überhaupt Schranken und Mängel anhaften.

[27]) Diese Einheit von Sein und Nichtsein ist noch eine äusserliche: das Sein hat sein Nichtsein nur erst an seiner Grenze an sich, noch nicht in sich, wie bei der eigentlichen Qualität (vgl. u. 44. Anm. nebst vorhergeh. Tert).

diese Grenze bedeutet uns hier nur das Umschlagen des Seins z. B. von E in sein Nichtsein oder des Nichtseins von E in sein Sein, ohne dass dieses Umschlagen Zeit erfordern oder als ausdehnungsloser Übergang eines Zeitabschnitts in einen andern gelten darf, ohne dass im Denken dieses Umschlagens Zeit darf mitgedacht werden. Dieser Übergang von Sein und Nichtsein in einander ist hier so abstract gemeint, dass er auf das An-einander-grenzen sowohl von Zeitabschnitten als von Flächen (oder anderen räumlichen Gebilden) anwendbar ist, dass er auch von der Grenze zwischen dem überzeitlichen Ich und seinen raumlosen Empfindungen gelten kann[28]). — Erst wenn S seine Empfindungen als daseiend, als gegenwärtig und als dagewesen erkennt, beginnen räumliche und zeitliche Beziehungen in seinem Denken aufzutreten. Und dies muss geschehen, wenn dadurch, dass (rein ontologisch genommen) das raum- und zeitlose Übergehen von einem Sein zum Nichtsein unmittelbar an sich selbst ein Übergehen vom Nichtsein zum Sein ist[29]), der Gegensatz des Aufhörens und Anfangens[28]) nicht illusorisch und zwecklos werden, wenn dieser Gegensatz vielmehr in der Empfindungswelt des S wirkliche Geltung und Bedeutung erlangen soll.

Um das Daseiende, das als Das oder Dies fixirbar dem Subjekte unmittelbar vorliegt, nach seinem Begriffe genügend zu verstehen, müssen wir es näher als gegenwärtig und im Gegensatze zum Dagewesenen denken. Gegenwärtig aber ist, was mit dem

---

[28]) Unterscheidend zwischen dem, was die Sprache nach Zurücklegung der betreffenden Entwicklung mit ihren Ausdrücken bezeichnet, und den einzelnen Momenten, in die sich gegebene Vorstellungen rein begrifflich zerlegen lassen, meinen wir oben bei den Ausdrücken An-einander-grenzen, Aufhören und Anfangen, wie Raum und Zeit, so natürlich auch Bewegung (s. o. 24. Anm.) nicht mit (denn es handelt sich hier nicht um das Aufhören oder Anfangen einer Bewegung, sondern des Seins). Selbst der rein begriffliche Unterschied, ob von den an-einander-grenzenden E und E_1 etwa E als aufhörend, oder als anfangend, als raum- und zeitlos übergehend vom Sein zum Nichtsein, oder vom Nichtsein zum Sein gilt, ist für jetzt noch gleichgültig: denn wenn E auch als wirkliche Empfindung vor E_1 auftritt, so kann S doch in seinem Denken (mittelst des Gedächtnisses), wie von E nach E_1, so auch von E_1 nach E fortschreiten, rein ontologisch (ohne an Zeit zu denken) E_1 als aufhörend an E, E als anfangend an E_1 ansehen.

[29]) Denn es ist nicht nur gleichgültig, ob ich z. B. E als aufhörend, oder als anfangend ansehe (s. o. 28. Anm.), sondern da E (resp. E_1) sowohl sein eignes Sein, als das Nichtsein des E_1 (resp. E) ist, so ist die Eine Richtung von E nach E_1 ein Übergehen ebensowohl vom Sein (sc. des E) zum Nichtsein, als vom Nichtsein (sc. des E_1) zum Sein.

jeweiligen Ich-Akte zugleich (dem jeweiligen Ich zugegen, gegenüber, prae-s-ens) ist[30]. Und dieses Zugleichsein ist nunmehro der Ausgangspunkt für alle Zeit- und Raumvorstellung.

Ursprünglich zwar und an sich kann es nur von rein begrifflichem Gehalte sein, ohne anschauliche Raum- oder Zeitbeziehungen. Denn wenn das Zugleichsein einer Empfindung E mit dem Ich, oder auch zweier Empfindungen E und E' mit einander etwa nur als Gleichzeitigkeit, als Dasein in demselben Zeitmomente t zu denken sein sollte, so wäre vor Allem[31] zu fragen: wie fängt das sich erst entwickelnde Subjekt es an, das Dasein des Ich, oder des E, oder des E' im Momente t zu constatiren? Die (leere) Zeit selbst ist nicht wahrnehmbar, der Moment t selbst nicht fixirbar als ein Dies[32]! Und wenn das wäre, was heisst „E in t"? Wird bei diesem in nicht eben jenes Zugleich mitgedacht, das durch „Dasein in demselben Zeitmomente t" grade ersetzt werden sollte? — Wird ferner durch dieses Zugleich des E mit t, oder des t mit E, aus t,

---

[30]) Vgl. o. § 15, d. Text vor u. nach d. 5. Anm. Die in sinnlicher Lebendigkeit gegenwärtige Empfindung erscheint durch ihr widerstandskräftiges Selbstsein gewissermassen als dem Ich ebenbürtig und gleichwerthig, als dem Ich zu-gleich. — Die zusammengehörigen Begriffe Dasein, Zugleichsein und Dagewesensein werden nach Obigem als viertes Entwicklungs-Stadium anzusehen sein (s. o. 20. Anm.).

[31]) Ganz abgesehen davon, wie es dem S im Anfange seiner Entwicklung wohl möglich sein sollte, eine Empfindung überhaupt in die Zeit zu verlegen als ein Ereigniss in der Zeit zu fassen. Denn dass, wenn im Momente t_1 zum ersten Mal eine Vorstellung specifisch zeitlichen Inhaltes auftritt, dieser Inhalt sofort die ganze unendliche Zeit sei, die nicht nur das vor t_1 liegende psychische Geschehen von S, sondern überhaupt alles Geschehen vor und nach t_1 bis in's Unendliche einschlösse oder einschliessen könnte, hat keinen Sinn. Ein Geschehen ausserhalb seines Seelenlebens kennt S überhaupt noch nicht, und was soll da die Zeit als leere Form? Und sein Empfinden (und Fühlen und Wollen) vor t_1 mit Einem Schlage als in einer Zeit liegend zu fassen, könnte nur auf Eingebung beruhen. S hätte vielmehr erst zu untersuchen, ob seine Empfindungen vor t_1 zugleich, oder nach einander, oder theils zugleich, theils nach einander sind. Und um das Nach-einander-sein denken zu können, muss S erst, wie sich zeigen wird (s. u. d. Text vor d. 34. Anm.), das Zugleichsein denken können, sodass, wenn es zum ersten Mal zwei Empfindungen als zugleich seiend denkt, die Vorstellung der unendlichen Zeit weder vorhanden noch anwendbar sein kann.

[32]) Man kann statt jetzt zwar sagen: in diesem Zeitpunkte, aber bei dem Worte diesem ist, statt alles Hinweisens auf den gemeinten (leeren) Zeitpunkt, nur denkbar das Zugleich mit demjenigen Ich-Akte, der eben zum Meinen dieses jetzt gehört (vgl. o. § 18).

einem Momente der (leeren) Zeit, nicht vielmehr ein Moment eines wenn auch noch so verblassten realen Geschehens (vgl. o. § 4, A, 1)? Wenn aber nicht einmal Eins der Zugleichseienden unmittelbar als im Momente *t* der (leeren) Zeit vorhanden constatirt werden kann, so auch nicht zwei oder mehrere. — Das Dasein zweier Empfindungen *E* und *E'* in demselben Zeitmomente kann vielmehr nur ein späterer Zusatz sein, kein unmittelbar constatirbares Factum: unmittelbar erkennbar ist nur das Zugleichsein von *E* und *E'* mit dem jeweiligen Ich-Akte, und mittelst dieses Ich, vor und gegenüber diesem Ich können *E* und *E'* direkt auf einander bezogen werden, ohne Vermittlung einer hinter oder ausser ihnen verlaufenden (leeren) Zeit. Und dieses nur durch das jeweilige Ich vermittelte Zugleichsein von *E* und *E'* lässt sich weit treffender als ein Nebeneinander charakterisiren. — Freilich nicht als räumliches Nebeneinander. Denn dass zwei zugleich auftretende Empfindungen als solche realiter im empfindenden Subjekte räumlich neben einander, also auch von bestimmtem Abstande, wohl gar von bestimmtem Volumen und bestimmter Gestalt seien, ist schlechthin sinnlos[33]. Dass sie aber idealiter ein räumliches Nebeneinander bildeten, d. i. dass sie als räumlich neben einander seiend vorgestellt würden, ist nur möglich, wenn sie beide Gesichts- oder Tastempfindungen sind, aber unmöglich, wenn die eine etwa eine Farb-, die andere eine Tonempfindung ist, indem der Versuch, Farben und Töne mit einander in Eine räumliche Linie oder Fläche zu verschmelzen, niemals gelingt[33]. Gleichwohl bin ich vollberechtigt, irgend welche Empfindungen als zugleich oder neben einander seiend zu bezeichnen. So bleibt nur übrig, dass dieses Zugleich- oder Nebeneinandersein von Empfindungen und ebenso obiges Zugleich-dem-Ich ursprünglich und an sich eine rein begriffliche Bedeutung haben und, wie leicht ersichtlich, Kategorie sein muss.

Aber trotzdem ist es die Grundlage aller Zeit- und Raumvorstellung. Alle Zeitbestimmung kommt noch im entwickelten Bewusstsein darauf hinaus, dass das Zugleichsein eines Ereignisses mit einem Momente, nicht der (leeren) Zeit, sondern eines als Massstab zu Grunde gelegten realen Geschehens (der Bewegung einer Uhr, der Sonne, des Fixsternhimmels etc.) constatirt wird. Und dieses Con-

---

33) Vgl. m. Schr. d. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 293 ff. Vom Lokalisiren der Empfindungen innerhalb oder ausserhalb des Körpers kann natürlich anfangs noch keine Rede sein.

statiren beruht schliesslich auf der Wahrnehmung des unmittelbaren Zugleich- und Nebeneinanderseins von Empfindungen, die vor und von dem Ich direkt auf einander bezogen werden. — Und so ist auch schon im Anfange der Entwicklung das Nach-einander-sein der Empfindungen E, E_1, E_2 etc. nur dadurch constatirbar und überhaupt denkbar, dass E_1 als nicht zugleich mit E oder E_2, und E_2 als nicht zugleich mit E oder E_1, wohl aber E und E_1 und E_2 jedes jeweilig als daseiend oder gegenwärtig, als zugleich dem jeweiligen Ich (dem aber durchweg das Eine überzeitliche Ich zu Grunde liegt) erkannt wird. — Auch ist ersichtlich, dass hier bereits die oben berührten beiden Arten des An-einander-grenzens von Empfindungen unterschieden werden können: entweder sie grenzen, wie E und E', als Zugleichseiende an einander, oder wie E und E_1 und E_2, als Nacheinanderseiende[34]). Wird das Erstere erkannt und sind die betreffenden Empfindungen Gesichts- oder Tastempfindungen, so hat die Ausbildung der Raumvorstellung, wird das Letztere erkannt, so hat die Ausbildung der Zeitvorstellung ihren Anfang genommen[35]).

Nur fragt sich noch, ob das, was im Nacheinander ausser dem Nicht-zugleich noch liegt, ebenfalls rein begrifflicher Natur ist. Hat das Subjekt bis zum Zeitpunkte t_1 die Empfindung E_1 und von t_1 an die Empfindung E_2, so vermag es nach t_1 nicht nur zu urtheilen:

---

[34]) Es können zwar schon im dritten Entwicklungsstadium die zugleich vorhandenen Empfindungen E, E', E'' von den nach einander auftretenden E, E_1, E_2 etc. unterschieden werden: dort grenzen alle Empfindungen an einander (auch E und E''), eben weil sie mit einander zugleich sind; hier dagegen grenzen an einander nur die sich unmittelbar folgenden (E und E_2 aber haben keine gemeinsame Grenze). Es liegen gleichsam E, E', E'' in einer Ebene, etwa als die Ecken eines Dreiecks, während E, E_1, E_2, etc. auf einer gegen die Ebene $EE'E''$ senkrechten Geraden liegen. Aber mit dieser Unterscheidung werden E, E', E'' noch nicht als zugleich, und E, E_1, E_2 etc. noch nicht als nach einander seiend erkannt.

[35]) Dass im Zugleichsein unmittelbar an sich selbst eine wahre positive Verknüpfung der Zugleichseienden und dadurch auch eine Beziehung zum räumlichen Nebeneinander enthalten ist, kommt 1770 auch bei Kant einigermassen zur Geltung, indem es II, S. 408 zur „simultaneitas“ heisst: „remota successione tollitur quidem conjunctio aliqua, quae erat per seriem temporis, sed inde non statim oritur alia vera relatio, qualis est conjunctio omnium in momento eodem“; „quanquam tempus sit unius tantum dimensionis, tamen ubiquitas temporis . . . addit . . . alteram dimensionem“; „si tempus designes linea recta in infinitum producta et simultanea in quolibet temporis puncto per lineas ordinatim applicatas, superficies, quae ita generatur, repraesentabit mundum phaenomenon, tam quoad substantiam, quam quoad accidentia.“

Dies (sc. das blos gedächtnissmässig erhaltene E_1) ist nicht da, nicht gegenwärtig, ist mit mir und mit E_2 nicht zugleich, sondern auch: Dies (sc. E_1) ist nicht **mehr** da, ist dagewesen. Und dieses Dagewesen ist unzweifelhaft von rein begrifflichem Gehalte. — Es hat nämlich zu seiner Voraussetzung und zu seinem Inhalte die Begriffe Dasein und Nicht-Dasein, indem das Dagewesene zwar nicht da ist (was von Demjenigen, das überhaupt niemals da war, ebenfalls gilt), aber doch einmal Dasein besass. Und dieses Dasein und Nicht-Dasein sind im Dagewesensein nicht durch blosse Addition (in der Form zeitlicher Auf-einander-folge) verbunden, sondern zu einer Einheit verschmolzen, die sich nur denken lässt: denn es ist hier nicht genug, die Empfindungen E, E_1, E_2 anschaulich in eine Linie zu ordnen (was durch die Begriffe des An-einander-grenzens, Aufhörens und Anfangens bereits ermöglicht ist), sondern es handelt sich vor Allem um die eigenartige Beziehung, in die das Subjekt nach t_1 das Dagewesene zur Gegenwart, d. i. das Dasein des E_1 zu seinem Nichtdasein setzt; dieses Auf-einander-beziehen der Begriffe Dasein und Nichtdasein aber ist sicher Verstandesthätigkeit[36]). — Auch ist die unmittelbare Verbindung der contradictorisch entgegengesetzten Begriffe Dasein und Nichtdasein zur einheitlichen Vorstellung dagewesen (oder war) nur deshalb zulässig und überhaupt möglich, weil diese Vorstellung als Kategorie im Wesen des Verstandes selbst begründet ist (vgl. o. § 4, A, 1).

Aber dieses Dagewesen, wird man sagen, ist doch nur denkbar unter Voraussetzung der Zeitvorstellung: diese Vorstellung muss erst die Dimension eröffnen, in der das Dagewesene untergebracht werden kann! In Wahrheit freilich ist diese Dimension bereits aufgezeigt, nämlich als Reihe der an-einander-grenzenden Empfindungen E, E_1, E_2. Gegenüber dem gegenwärtigen E_2 kann in dieser Reihe das dagewesene E_1 auch als früher, als vor E_2, und E_2 als später, als nach E_1 bezeichnet werden, ohne dass dazu wirklich neue Vorstellungen erforderlich wären. Und in entsprechender Weise ist E, das beim Gegenwärtigsein von E_1 dagewesen war, vor E_1, und E_1 nach E, sodass die Vorstellung des Nacheinanderseins ausser dem Nicht-zugleich-sein das rein begriffliche Verhältniss des Dagewesenen zum jeweilig Gegenwärtigen

---

36) War doch schon das Auf-einander-beziehen der Empfindungen nur durch den Verstand möglich: s. o. § 13, A.

(das je dem Ich zugleich ist) enthält. — Dem entspricht auch, dass nach Obigem sowohl dem Dagewesensein das Da- und Gegenwärtigsein, als dem Nacheinandersein das Zugleichsein zur Voraussetzung dient, und dass umgekehrt das Gegenwärtig-, Zugleich- und Nebeneinandersein erst durch den Gegensatz zum Dagewesen- und Nacheinandersein seine volle Klarheit erhält. Es beruht also auch die Unterscheidung der Reihe E, E_1, E_2 etc. von einer Reihe Zugleichseiender (E, E' E'') und damit auch der Anfang der Unterscheidung der Zeit von der Linie (vgl. o. § 4, A, 1) lediglich auf den Kategorien Zugleichsein und Dagewesensein. — Andererseits aber ist es grade die anschauliche Unmittelbarkeit und sinnliche Lebendigkeit der Empfindungsreihen E, E_1, E_2 etc. und E, E', E'', die durch Verschmelzung mit dem rein begrifflichen Gehalte dieser und der dann noch weiter erforderlichen, concreteren Kategorien der Zeit- und Raumvorstellung ihren anschaulichen Charakter giebt.

Wir können also Kant nicht zugeben, dass das Gemüth „nur durch die singuläre Anschauung“ unterscheide, „welche von verschiedenen Zeiten . . früher ist, welche später“. Wir müssen vielmehr behaupten, dass dieser Unterschied ohne Zirkel durch „dem Verstande begreifliche Merkmale definirt werden“ [37]) kann, indem die Kategorien des Zugleich- und Dagewesenseins die Zeitvorstellung nach Obigem nicht voraussetzen, sondern erst ermöglichen. — Und dass die Begriffe der Veränderung und Bewegung „nur durch und in der Zeitvorstellung möglich“ seien [38]), ist nur insofern richtig, als diese Begriffe oder vielmehr Kategorien andre Kategorien, die längst den Anfang zur Ausbildung der Zeitvorstellung machten, zur Voraussetzung haben. Das entwickelte Bewusstsein ist der festen Überzeugung, dass alles endliche Geschehen innerlich zusammenhängt, Ein Ganzes bildet, dass also auch alle Veränderung und Bewegung „nur durch und in“ diesem Ganzen möglich ist. Die Form dieses Ganzen ist die Zeit. Daher scheint auch der Begriff der Veränderung oder Bewegung „nur durch und in der Zeitvorstellung möglich“ zu sein. So erscheint Manchem auch der Begriff der Substanz nur als Materie verständlich. Und doch beruht die Entstehung und Denkbarkeit des Begriffs der Materie vielmehr wesentlich auf der durch sich selbst verständlichen Kategorie Substanz: und ebenso beruht die Möglichkeit der Zeitvorstellung auf Kategorien.

---

[37]) S. II, S. 406, m.; vgl. S. 413, o. 407 f. (1770).

[38]) S. III, S. 66, o.; vgl. II, S. 408.

Es ist richtig, das Denken von Substanz hat mit dem Denken von Materie, und ebenso das Denken von dagewesen oder war mit der Zeitvorstellung etwas Gemeinsames: aber nur so, dass Substanz in Materie und war in Zeit enthalten ist, nicht umgekehrt. Materie ist ein anschauliches Beispiel für Substanz: ist es ein Wunder, dass Manchem die Substanz nur als Materie verständlich ist? Und die Zeit ist nicht nur ein anschauliches, sondern in Wahrheit auch das einzige Beispiel, das das entwickelte Bewusstsein für das Dagewesensein hat: ist es nicht ganz natürlich, dass das Dagewesensein nur durch die Zeit Sinn zu haben scheint? — Und dennoch, wie sollte wohl das Kind, solange es noch auf sein Seelenleben beschränkt ist, von einer dieses Leben umschliessenden unendlichen Zeit etwas wissen können[31])? Oder wie sollte es auch nur fähig und berechtigt sein, sobald es im Momente t_1 zum ersten Mal eine kurz zuvor, im Momente t, vorhandene Empfindung als dagewesen denkt, diese Empfindung in eine blos von t bis t_1 reichende „leere" Zeit zu versetzen und damit ausser den Empfindungen und dem Ich das Sein von Etwas (nämlich der „leeren" Zeit) zu behaupten, das ihm gar nicht gegeben ist? Wenn es später mehrere neben einander verlaufende Ereignisse kennen lernt, wenn es durch das Nicht-zusammenfallen ihrer Anfangs- und Endpunkte zur messenden Vergleichung derselben veranlasst wird, wenn es schliesslich erkennt, dass allem Geschehen das unveränderliche Wesen der Einen absoluten Substanz zu Grunde liegt, dann ist es berechtigt, nicht nur an einem Ereignisse, das (wie die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht) alle übrigen einschliesst, diese übrigen zu messen, sondern eine absolute Zeit[39]) als in sich gleichmässigen und unwandelbaren Massstab hinter allem Weltgeschehen überhaupt anzunehmen[40]). Im Anfange der Entwicklung aber, wo das Subjekt nur die Empfindungen selbst und ihre Beziehungen zu einander aufzufassen vermag, wird im Dagewesensein nur die oben erörterte Einheit von Da-

[39]) Diese absolute Zeit ist durch ihre Beziehung zum ewigen Sein des Einen Urgrundes von „leerer" Zeit aber durchaus verschieden: vgl. o. § 4, A, 1. § 6, d. Text vor u. nach d. 24. Anm. und u. § 30.

[40]) Nach Vollendung der Vorstellung dieser absoluten Zeit lässt sich dann auch sagen, dass „alle bestimmte Grösse" von Zeittheilen „nur durch Einschränkungen" der absoluten Zeit „vorgestellt werden" kann, und dass die Vorstellung dieser Zeit „Anschauung" sei (vgl. Kant, III, S. 65, u. 66. o.). Nur dürfen diese Sätze nicht auf die ursprüngliche Ausbildung dieser Vorstellung übertragen werden.

sein und Nichtdasein liegen können, eine Einheit, die nur den Begriff des An-einander-grenzens einer Reihe von Empfindungen zur Voraussetzung hat.

Wie aller Kategoriengebrauch Synthesen a priori einschliesst, so wird es auch hier der Fall sein. Es wird sich z. B. obige Darlegung des gegenseitigen Verhältnisses des An-einander-grenzens, Zugleich- und Dagewesenseins von Empfindungen in dem Urtheile (*U*) aussprechen lassen: An-einander-grenzendes kann sowohl zugleich als nach einander sein, einem Urtheile, das nicht nur synthetisch, sondern auch a priori sein dürfte. Zwar ist es Selbstbeobachtung, wenn wir an-einander-grenzende Empfindungen bald als zugleich, bald als nach einander seiend in uns antreffen; aber dieses Antreffen enthält grade jenes Subsumiren, das ohne Synthesis a priori nicht möglich ist. Und wenn da nun, wie es in *U* der Fall ist, die Frage, ob Empfindungen in einem gegebenen einzelnen Falle zugleich, oder nach einander sind, und damit zugleich das Aposteriori der Selbstbeobachtung wegfällt, wenn es sich, wie in *U*, nur um die Möglichkeit handelt, An-einander-grenzenden sowohl das Zugleich-, als auch das Nacheinandersein beizulegen, dann kann die Wahrheit des Urtheils nur auf dem gegenseitigen Verhältniss seiner Kategorien, nur auf dem Wesen des Verstandes selbst beruhen[41]).

B. Die Localzeichen und die Apriorität der Raumvorstellung.

Um den Empfindungen, die als blos Daseiende resp. Dagewesene das (gegenwärtige oder ehemalige) Dasein gemeinsam haben und in diesem Gemeinsamen Dasselbe sind, ihre gesonderte Existenz zu sichern, muss das sich entwickelnde Subjekt (*S*) ihre qualitative

---

[41]) Darüber, dass wir ausser dem Zugleich- und Nacheinandersein keine dritte Form des An-einander-grenzens kennen, s. u. 66. Anm. Dass „verschiedene Zeiten . . . nicht zugleich, sondern nach einander" sind (s. Kant, III, S. 65, m.), können wir nach Vollendung der Zeitvorstellung nur als analytisches Urtheil gelten lassen, da es „in der Anschauung und Vorstellung der Zeit unmittelbar enthalten" ist (s. S. 65, u.). Und ebenso wird, dass „verschiedene Räume nicht nach einander, sondern zugleich sind" (s. S. 65, m.), ein analytisches Urtheil sein: denn es bedarf nicht nur das aller Raumvorstellung zu Grunde liegende Zugleichsein, um volle Klarheit zu erlangen, des Gegensatzes zum Nacheinandersein, sondern es schliessen vor Allem die zur weiteren Ausbildung der Raumvorstellung unentbehrlichen concreteren Kategorien (z. B. der Begriff des bei der Bewegung ruhenden Hintergrundes) die Negation des Nacheinanderseins ein (s. m. Log. § 53 ff.).

Verschiedenheit in eigentlicherem Sinne erkennen, als bisher[42]). Zwar sind die Empfindungen darin, dass jede ein Qualitatives ist wiederum Dasselbe (wie es denn überhaupt auf der Hand liegt, dass das Denken als Kategorienthätigkeit, so concret es sich auch entwickelt, nur ein Allgemeines zu erkennen vermag, ein Allgemeines, das als solches die Vielen, statt sie in ihrer Besonderheit zu schützen, vielmehr zur Einheit verbindet). Aber es gehört grade zum Wesen der Qualität, dass sie am Seienden eine Beziehung aufweist, eine Dimension[43]) eröffnet, innerhalb welcher die Seienden (unbeschadet ihrer gemeinsamen Bestimmungen) ihre Verschiedenheit in Momenten (z. B. in den sinnlichen Unterschieden der Farben oder der Töne) entfalten und sichern können, die sich nicht in Kategorien und deren Allgemeinheit auflösen lassen. Durch diese sinnlichen, nichtkategorienartigen Momente wird also jedes der Seienden zu einem qualitativ Bestimmten, zu einem Quale, und die vielen Qualia werden nunmehro aus einander gehalten durch ihre Verschiedenheit, durch die qualitative Grenze, in der die Bestimmtheit jedes Quale erst hervortritt[42]).

Doch wie kommt das Quale als ein durch seine Bestimmtheit positiv erfülltes Insichsein dazu, in seinem Nichtsein vielmehr, in seiner Verschiedenheit und Abgrenzung gegen andere Qualia seine

---

[42]) Vgl. o. d. Text nach d. 12. Anm. Der Fortschritt zu den zusammen gehörigen Begriffen Qualität, Quale, Qualitative Grenze wird als fünftes Stadium der logischen Entwicklung zu gelten haben (s. o. 30. Anm.). Mit diesem Fortschritte wird das a priori synthetische Urtheil auftreten können: Jedes Seiende ist ein Quale. — Des Näheren s. m. Log. 5. Kap. Ein Gebiet verschiedener Qualia und das qualitative An-einander-grenzen der Seienden würde *S* nicht denken können, wenn es nicht bereits die Vielheit der Seienden und ihr An-einander-grenzen dem blossen Sein nach erkannt hätte und im Zugleich- und Nacheinandersein vorläufig gesichert wüsste. Und umgekehrt: durch Erkenntniss der qualitativen Verschiedenheit zwischen dem sinnlich lebendigen Dasein und dem blos gedächtnissmässigen Erhaltensein einer Empfindung wird der Unterschied zwischen Daseiendem und Dagewesenem befestigt und die Unterscheidung zwischen auf einander folgenden gleichartigen Empfindungen (z. B. im Tik-tak der Uhr) erleichtert.

[43]) Die fortschreitende Entwicklung lässt dann aus dieser Einen Beziehung (oder Hinsicht), aus dem Qualitativen, nicht nur die verschiedenen Sinnesgebiete, sondern auch die Dimensionen des Quantitativen, der Zahl, des Intensiven etc. hervorgehen.

Bestimmtheit zu haben[44])? Wird durch diesen Doppelsinn der Begriff des Quale nicht schwankend und unhaltbar? Oder ist dem Quale die Beziehung auf andere Qualia etwas Nebensächliehes? In der That, die qualitative Grenze ist nichts für sich, sie ist nur Etwas, das die Qualia an sich haben: die Qualia aber haben jedes seinen Halt in sich selbst. Als Quale ist jede Empfindung Eins für sich, ein Einzelnes, und als dieses Einzelne ist sie vollständig, eben bis ins Einzelnste bestimmt, ein omnimodo determinatum[45]).

Aber wenn jedes einzelne Quale durch sein Fürsichsein von den anderen verschieden, gegen die anderen abgegrenzt ist, wenn es also als Fürsichseiendes die Grenze gegen die anderen Fürsichseienden an sich hat, steht es damit denn nicht selbst, von sich selbst aus in Beziehung zu den anderen? Jene sinnlichen Momente der Qualia sichern jeder Empfindung ihre Einzelheit, aber wir müssen

---

[44]) Dass das vergleichende Unterscheiden nur ein subjektives Hülfsmittel sei, die positive Bestimmtheit eines einzelnen Quale um so schärfer aufzufassen, wird man hier nicht zum Ausweg nehmen dürfen. Denn ohne die unterscheidende Verstandesthätigkeit würde in und für *S* eine Verschiedenheit, ja eine Vielheit von Empfindungen überhaupt nicht existiren (s. o. § 13, C, 1): die positive Bestimmtheit eines Quale enthält also auch objektiv die Beziehung auf andere Qualia, das Quale selbst ist es, das seinen bestimmten Ort im Gebiete der Wie behauptet; und soweit ins Einzelne die ausgeprägte Bestimmtheit des einen Quale geht, soweit muss auch die Bestimmtheit derjenigen Qualia gehen, von denen das erstere bei der Ausbildung seiner Bestimmtheit unterschieden wurde.

[45]) Hier hat das synthetische Urtheil (*U*): Jedes Seiende ist ein omnimodo determinatum, seine letzte Grundlage a priori (wenn auch seine Formulirung concretere Kategorien voraussetzt). Jene sinnlichen Momente (s. o. d. Text nach der 43. Anm.) sind es, was den Seienden, zu deren Beschaffenheit sie gehören, die ins Einzelnste gehende, aber bei jedem Einzelnen anders ausfallende Bestimmtheit giebt. Dass ein Seiendes nur überhaupt ein Qualitatives sei, ohne ein ganz, ein durchgängig bestimmtes zu sein (zu welcher Bestimmtheit in *U* auch Ort und Zeit des Seienden gehören), würde nach Obigem heissen, dass es kein Einzelnes für sich, kein Selbstseiendes, also überhaupt kein Seiendes sei. Denn all' unser Erkennen geht von den einzelnen Empfindungen aus (und auch die Dinge und Substanzen, die *S* später den Empfindungen zu Grunde legt, werden nur in derjenigen durchgängigen Bestimmtheit angenommen und postulirt, wie die Empfindungswelt es mit sich bringt); selbst die Kategorien sind, trotz der Allgemeinheit ihres Inhaltes, da sie nur in einzelnen Denkakten, zu ganz bestimmter Zeit und in ganz bestimmtem Zusammenhange auftreten, als diese Akte durchgängig bestimmt. — Als ein einzelnes Quale kann *S* natürlich nur dasjenige ansehen, das ihm einfach ist, keinen qualitativen Unterschied einschliesst. Des Näheren s. m. Log. 6. Kap. (Eins oder Einzelnes, Fürsichsein, Sein-am-Eins).

anerkennen, dass sie kein absolut Einzelnes, sondern Theil eines Ganzen ist. Alle Empfindungen haben gemeinsam, dass sie ihrem Sein und ihrer Qualität nach an einander grenzen, dass sie selbst sich auf einander beziehen[44]): und in dieser Gemeinsamkeit und gegenseitigen Beziehung werden sie die eine zur anderen, gehen sie stetig in einander über[46]) und bilden so ein Continuum[47]), das nur insofern discontinuirlich ist, als in ihm einzelne Qualia, gleichsam als Ziel- und Ausgangspunkte des In-einander-übergehens, besonders hervortreten[48]).

---

[46]) So geht z. B. der Tag stetig über in die Nacht, der Tag wird zur Nacht; oder im Spektrum wird Roth allmählich zu Gelb. — Werden kann als ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein sich nicht auf das Sein als solches, nicht auf das Existiren beziehen (denn von einem ganzen und einem halben und einem viertel etc. Sein oder Existiren kann man im eigentlichen Sinne und im Ernste doch nicht sprechen), sondern nur auf das Qualesein, sodass es das In-einander-übergehen der Qualia bezeichnet. — Des Näheren s. m. Log. 7. Kap. (Werden oder In-einander-übergehen, Stetigkeit, Unstetigkeit) und § 14. 16.

[47]) Denn die Beziehung des einen Quale zum andern führt als Beziehung von dem einen lückenlos, ohne Sprung hinüber zum andern. Selbst abstracte Begriffe erscheinen, sofern sie auf einander hinweisen, in systematischem Zusammenhange mit einander stehen, als ein Gebiet, eine Fläche, einen Raum ergebend.

[48]) Wenn in einem gegebenen Farbenbande (z. B. im Spectrum der Sonne) die einzelnen Qualitäten auch schlechthin stetig einander folgten, so könnte man doch einzelne, in sich unterschiedslose Farben fixiren oder sich wenigstens denken, dass ein absolut scharfer Verstand dies thue, dass er also einzelne Farben *a*, *b*, *c* etc. so fixire, dass jede nur eine Qualität, jede schlechthin einfach wäre: die *a*, *b* etc. wären dann jede ein ganz bestimmtes Quale, und so viele Nüancen der absolute Verstand, z. B. zwischen *a* und *b*, auch noch fixiren möchte, jede einzelne dieser Nüancen wäre für sich selbst doch immer noch ein ganz bestimmtes Quale: diese Qualia würden einander näher und näher kommen, aber davon, dass jedes eben ein ganz Bestimmtes für sich sein und bleiben würde, könnte nicht das Mindeste nachgelassen werden: und so droht denn das stetige Farbenband vielmehr zu zerreissen in unendlich viel' einzelne, von einander isolirte, für-sich-seiende Qualia. Und Entsprechendes gilt wirklich vom stetigen Anwachsen der psychischen Erregung beim Empfinden (s. o. § 13, C, 2) und von der Stetigkeit des Raumes und der Zeit. — Aber diese Schwierigkeit trägt grade bei zu der Erkenntniss, dass der Standpunkt für-sich-seiender Qualia als schlechthin Einzelner ungenügend ist, ein gegebenes Stetiges zu erfassen, dass dieser Standpunkt durch den Fortschritt zum Begriffe (zur Kategorie) des stetigen In-einander-übergehens zu vertiefen ist. In diesem Fortschritte wird erkannt, dass jedes einzelne Quale eines Stetigen, so sehr es für sich betrachtet ein omnimodo determinatum ist, in Wahrheit doch noch eine andere, ihm nicht weniger wesentliche Beziehung an sich hat, eine Be-

Solch ein Continuum muss das Empfinden uranfänglich in der That durchweg gewesen sein. Denn wie alle Zustandsänderungen endlicher Substanzen, so verschieden auch ihr Tempo ist, streng genommen stetig verlaufen, so muss dies auch mit dem präsensitiven Geschehen in der Seelensubstanz der Fall sein, also auch mit dem zugehörigen uranfänglichen Setzen des Empfindungsinhaltes. Erst durch den Einfluss der unterscheidenden Denkthätigkeit, deren Endlichkeit nicht beliebig kleine, sondern nur endliche Unterschiede zu erkennen und festzuhalten vermag, kommt Discontinuität in die Qualität des Empfindens, eine Discontinuität jedoch, die im uranfänglichen Continuum als all-umfassendem Hintergrunde nur eine beschränkte Anzahl scharf unterschiedener Qualia hervortreten lässt, die also jenes Continuum, das selbst im entwickeltsten Bewusstsein als Gemeingefühl fortbesteht, zur bleibenden Grundlage hat. — Und dieser stetige Hintergrund ist, nach der Natur unseres Erkenntnissvermögens, dem Gebiet der scharf unterschiedenen Qualia so wesentlich, dass er selbst dann hätte ausgebildet werden müssen, wenn das uranfängliche Empfinden sprungweise verlaufen wäre. Folgten nämlich im ursprünglichen Vorstellen des S die Empfindungen E, E_1, E_2 etc. dem Sein wie der Qualität nach discontinuirlich auf einander, aber doch so schnell und die sich unmittelbar folgenden so wenig von einander verschieden, dass es dem S, bei der Endlichkeit seiner Unterscheidungskraft, schlechthin unmöglich wäre, zwischen E und E_1, E_1 und E_2 etc. zeitlich oder qualitativ Lücken zu entdecken

ziehung (Dimension), durch die es eben einem Continuum angehört, in dem es vielmehr den Charakter des Werdenden, Fliessenden hat (vgl. d. im Texte Folgende). — Die Einzelheit ist mit diesem Fortschritte zwar nicht verschwunden, aber sie ist herabgesetzt zur Discontinuität, einem Momente im stetigen In-einander-übergehen. Geht nämlich ein Quale a stetig in ein Quale b (z. B. der Tag in die Nacht) über, so ist in jedem Punkte des Überganges von a noch und von b schon Etwas vorhanden. So stetig der Übergang also auch sein mag, die von einander unterschiedenen, nur sprungweise auf einander bezogenen a und b kommen in jedem Punkte dieses Überganges zur Geltung: und zwar nicht etwa nur im Subjekt, das diesen Übergang denkt, sondern auch im gedachten Objekte (das doch selbst das Übergehen von a in b ist)[44], aber ohne dass das Objekt dadurch in irgend einem Punkte in die Zweiheit des noch vorhandenen a und des schon vorhandenen b zerfiele (denn das Eine a selbst ist es, das sich stetig in b wandelt). — Und umgekehrt, zur Discontinuität gehört auch Stetigkeit. Wird z. B. die Curve $y = f(x)$ für $x = a$ unstetig, indem sich für $x = a$ zwei Werthe, y_1 und y_2, ergeben, so liegt die Stetigkeit darin, dass y_1 und y_2 Werthe desselben $f(x)$, in $f(a)$ Eins sind.

(denn über all' seinem psychischen Geschehen steht absolut lückenlos sein überzeitliches Ich), so könnte diese Aufeinanderfolge nur als eine stetige erkannt werden. Und wären E, E_1, E_2 etc., bei derselben Schnelligkeit des Aufeinanderfolgens, qualitativ hinreichend von einander verschieden, so würde S sie doch wenigstens ihrem Sein (oder in späterer Auffassung ihrer Zeit) nach[49]) als stetig aneinander grenzend, in einander übergehend denken müssen: aber auch der Qualität nach gingen sie, wenn auch nicht in jenen sinnlichen Momenten, die ihre Einzelheit sichern, so doch darin stetig in einander über, dass sie, als von einander verschieden, sich innerlich und selbst auf einander beziehen[47]). Und folgten diese Empfindungen überdiess so langsam auf einander, dass S leicht die Zeitlücken zwischen ihnen bemerken könnte, so würden diese Lücken doch ausgefüllt durch die Gefühlszustände des Einen überzeitlichen Ich, Zustände, die, als Qualia anderer Art zwischen E und E_1, E_1 und E_2 etc. liegend, die Stetigkeit des erkannten Seins aufrecht erhalten und an der stetigen Beziehung der Qualia auf einander Nichts ändern würden. — Wie also die Verschiedenheit der Qualia, wie klein sie auch sei, ihnen etwas Discontinuirliches verleiht[48]), so giebt die Gemeinsamkeit des qualitativ bestimmten Seins und dessen inneres Auf-einander-bezogensein ihnen nothwendig[47]), so gross ihre qualitative Verschiedenheit auch ist, einen stetigen Zusammenhang. Und wenn diese Stetigkeit bei gegebenen Empfindungen auch in sonst Nichts sich aufzeigen liesse[50]), als im An-einander-grenzen ihres Seins und Daseins, so erhält hiermit doch wenigstens die Ausbildung der Zeit- und entsprechend der Raumanschauung eine wesentliche Förderung. Denn kommt durch den Begriff, die Kategorie des Werdens des einen Quale zum anderen[46]) das Moment des Stetigen in das An-einander-grenzen d. i. in das Nacheinander- und Zugleichsein der Empfindungen, so ist damit der Anfang gemacht, das stetige Nach- und Nebeneinander jedes als eine Dimension für sich von der Dimension der Qualia im eigentlichen Sinne zu trennen. Und diese Trennung wird grade dann am leichtesten und sichersten sich vollziehen, wenn die betreffenden Empfindungen zwar nach ihrem Sein, nach ihrem Nach- und Nebeneinandersein

---

49) Nur war das Sein zu verschiedenen Zeiten (wie an verschiedenen Orten) ebenfalls eine qualitative Bestimmung, wenn auch allgemeinerer Art: s. o. d. Text nach d. 12. Anm.; vgl. auch 42. Anm. E. und 45. Anm. M.

50) S. aber o. 49. Anm. und d. Text zwischen d. 48. u. 49. Anm. (Gemeingefühl).

stetig in einander übergehen, ihrer Qualität nach aber nur sprungweise. — Der Begriff der Stetigkeit wird also nicht etwa durch die Zeitvorstellung, sondern letztere vielmehr durch ersteren ermöglicht. Dass die Zeitvorstellung den Stetigkeitsbegriff erst möglich mache, wäre in der That damit unverträglich, dass letzterer nicht nur vom zeitlosen Nebeneinander des Raumes, sondern sogar vom zeit- und raumlosen In-einander-übergehen der Qualia als solcher gilt. Dagegen dürfte Kants Satz, dass die Zeit als ein Stetiges „das Princip der Gesetze des Stetigen in den Veränderungen des Universums" sei[51]), insofern allerdings Wahres enthalten, als die Stetigkeit der Bewegungen in unserer Körperwelt die nothwendige Folge der Stetigkeit von Zeit und Raum ist (vgl. o. § 10, B, 2), als Entsprechendes auch bei den Veränderungen der endlichen Substanzen überhaupt der Fall sein wird.

---

[51]) S. W. W. II, S. 406, u. Vgl. S. 396, o. 410, u. 407, o.: Lex autem continuitatis metaphysica haec est: mutationes omnes sunt continuae s. fluunt, h. e. non succedunt sibi status oppositi, nisi per seriem statuum diversorum intermediam. Quia enim etc. (Hier ist aber nur unter Voraussetzung des zu beweisenden Satzes richtig, dass zwischen zwei verschiedenen Zuständen einer Substanz „immer irgend eine Zeit" liege: ohne diesen Satz können der frühere und der spätere Zustand sehr wohl unmittelbar d. h. in einem mathematischen Zeitpunkte als ihrer ausdehnungslosen Grenze zusammenstossen). Kant versucht dann (S. 407, m.) den von Kästner den Leibnizianern aufgegebenen Beweis, dass die stetige Bewegung eines Punktes durch alle Seiten eines Dreiecks unmöglich sei, zu liefern. Er geht davon aus, dass der Punkt bei stetiger Bewegung durch die Seiten des geradlinigen Dreiecks abc sich z. B. „durch den [Eck-] Punkt b in der Richtung ab, durch denselben Punkt b aber auch in der Richtung bc bewegen" müsse, was in demselben Zeitmomente nicht geschehen könne. Diese Voraussetzung übersieht aber die Möglichkeit, dass der bewegte Punkt in b die Geschwindigkeit Null habe, ohne deshalb zu ruhen. Steigt nämlich im luftleeren Raume ein schwerer Punkt von der Masse 1 mit der Anfangsgeschwindigkeit c senkrecht nach Oben, so wird seine Bewegung durch $h = ct - \frac{1}{2} g t^2$ dargestellt, seine Geschwindigkeit aber durch $v = c - gt$, sodass sie im Zeitpunkte $t_1 = c : g$ Null ist. Hier ist für jede noch so kleine Zeit vor oder nach t_1 die Geschwindigkeit von Null verschieden: sie verändert sich stetig aus dem Positiven durch Null in das Negative. Und ebenso liegt für jede noch so kleine Zeit vor oder nach t_1 der durch h angegebene Ort des schweren Punktes unter seinem höchsten Orte $h_1 = ct_1 - \frac{1}{2} g t_1^2 = c^2 : 2g$, sodass der Punkt in h_1 zwar die Geschwindigkeit Null hat, aber nicht ruht, sondern in stetiger Bewegung begriffen ist. Es wäre also erst zu beweisen, dass sich bei stetiger Bewegung die Richtungen der Geschwindigkeit vor und nach einem Zeitpunkte t_1 zwar, wie hier, um 180° von einander unterscheiden können, aber nicht um einen kleineren Winkel.

Durch Vergleichung der zugleich und nach einander auftretenden Empfindungen wird *S* also qualitativ den stetigen Zusammenhang, der ihrer Veschiedenheit entspricht[47]), möglichst herzustellen suchen. *S* wird das Verwandte zusammenfassen, die Empfindungen eines jeden Sinnes in eine Gruppe für sich, und auch innerhalb jeder einzelnen Gruppe wird es die Qualia nach ihrer Verwandtschaft zusammenstellen, z. B. in der Gruppe der Lichtempfindungen das Roth mit seinen verschiedenen Nüancen für sich, ebenso das Grün etc. Und da muss sich zeigen, dass z. B. (bei der Ausbreitung von durchweg gleichartig rothem Licht auf der Netzhaut) dasselbe Roth doch noch qualitative Unterschiede, nämlich die Verschiedenheit der Localzeichen an sich hat[52]): auch diese Verschiedenheiten nach ihrer Ähnlichkeit ordnend, erhält *S* ein Nebeneinander von zahlreichen rothen Punkten oder vielmehr (da die Qualität des Rothen nur in einer, wenn auch noch so kleinen Ausdehnung zur Realität wird kommen können) von rothen Flächenelementen[53]). — Damit nun verständlich werde, dass Lichtreize räumlich um so schwieriger aus einander zu halten sind, je näher die von ihnen gereizten Stellen der Netzhaut einander liegen, werden wir annehmen müssen, dass die den peripherischen Endgebilden der Opticusfasern entsprechenden Localzeichen einander um so ähnlicher sind, je mehr sich diese Endgebilde dem Unmittelbar-benachbart-sein annähern. Dann entspricht das nach der Ähnlichkeit der Localzeichen geordnete Nebeneinander der farbigen Flächenelemente genau der Ordnung der den Elementen zugehörigen Endgebilde auf der Netzhaut. Und da sich, zufolge der Beständigkeit dieser letzteren Ordnung, bei fortschreitender Vergleichung der Gesichtsempfindungen zeigt, dass die Localzeichen, nach ihrer Verwandtschaft geordnet, ein festes, unveränderliches System bilden, ein System, das sich durch alle Gesichtsempfindungen, mag Roth oder Grün oder Weiss etc. empfunden werden, hindurchzieht, so wird *S* dieses System, eben seiner Constanz wegen, festhalten müssen. Und so gewinnt *S*, seine Gesichtsempfindungen nach dem System der Localzeichen ordnend, ein Nebeneinander von Flächenelementen, das nicht nur qualitativ, den Localzeichen nach (deren Zahl sehr gross, aber

---

52) S. Lotze, Medic. Psychol. S. 329 ff. Wundt, Physiol. Psychol. II, S. 25 ff. u. A.

53) S. o. 23. Anm. und m. Log. § 17. 30. Von der farberfüllten Ausdehnung dieser Flächenelemente rührt her das Anschauliche unserer Raumvorstellung, zu der diese Elemente durch Kategorienthätigkeit verschmolzen sind. Vgl. auch m. Log. § 98, 3. Anm. nebst zugehör. Texte.

endlich ist), als stetig erscheint, sondern extensiv stetig ist[54]). Denn da alle Raumvorstellung nur aus der Verschmelzung von Flächenelementen des Gesichts- (und Tast-) Sinnes durch Kategorienthätigkeit entsteht und zwischen je zwei unmittelbar benachbarte Localzeichen α und β, zufolge der Unveränderlichkeit ihres Systems, keine neuen mehr eingeschoben werden, all' diese Localzeichen aber in der Gemeinsamkeit und gegenseitigen Beziehung ihres qualitativ bestimmten Seins ein Continuum bilden müssen[47]), so ist *S* gezwungen, die zu α und β und den übrigen Localzeichen gehörigen farbigen Flächenelemente zu einem stetigen Ganzen so zu verschmelzen, dass in ihm keine Unterbrechungen (nicht durch leere Zwischenräume, die doch noch Raum und Seiendes wären, sondern) durch das Nichtsein vorkommen[55]). — Entsprechendes gilt vom Tastsinn. Hier enthält das System der Localzeichen sogar eine deutliche Hinweisung auf den dreidimensionalen Raum. Es bilden nämlich die Localzeichen, die z. B. zu einem ringförmig um den Arm herumgehenden Hautbezirke (*R*) gehören, wenn sie nach ihrer qualitativen Verwandtschaft geordnet

---

[54]) Das Resultat des stetigen In-einander-übergehens der Qualia ist ein Sein, das in einander verschmolzene Viele stetig erfüllen, ein Erfülltsein, das als Kategorie sowohl dem Extensiven als dem Gemeingefühl zur Charakteristik, und der Kategorie der Quantität zur Voraussetzung dient (s. m. Log. 8. Kap.).

[55]) Mit dem blinden Fleck der Netzhaut sehen wir allerdings überhaupt nicht (sondern wir füllen ihn für gewöhnlich wohl nur in Gedanken aus mit dem ihn Umgebenden, oder halten ihn für ausgefüllt damit, wie wir ja auch bei flüchtiger Betrachtung eines uns ganz neuen Gegenstandes viele Einzelheiten desselben nicht bemerken: bei einiger Aufmerksamkeit aber gewinne ich, wenn das Bild eines Gegenstandes auf den blinden Fleck geräth, unwillkürlich den Eindruck, als verschwinde der Gegenstand wie hinter einem Schirm, sodass er nicht mehr zu sehen ist). Das ist mit Obigem aber dadurch verträglich, dass die Localzeichen, die zu je zwei am Rande des blinden Flecks einander diametral gegenüber liegenden nervösen Elementen der Netzhaut gehören, qualitativ so weit von einander abweichen werden, dass *S*, dieser Abweichung entsprechend, innerhalb seiner (sonst durchweg) stetigen Fläche ebenso eine farbige Flächenerfüllung (und zu allererst auch eine Ausdehnung, ein Sein) fehlen lässt, wie ausserhalb derselben. — „Wir sind weit entfernt, die Distanzen je zweier Linien, die im directen und im indirecten Sehen noch eben unterschieden werden können, für gleich zu halten, vielmehr erkennen wir deutlich die indirect gesehene als grösser an, ja wir sprechen ihr annähernd dieselbe Grösse wie bei directer Fixation zu" (Wundt a. a. O. II, S. 69, m.). Natürlich! Denn die Bedeutung der Localzeichen für die Auffassung der Aussenwelt und ihrer einzelnen Gegenstände muss *S* erst lernen durch weiter fortschreitende Erfahrung, und dabei wird die ursprünglich bloss nach der qualitativen Verwandtschaft der Localzeichen ausgebildete Fläche mancherlei Dehnungen und diesen entsprechende

werden, ebenfalls einen Ring, indem sie von dem zu einem Punkte *A* in *R* gehörigen Localzeichen *α* aus sich nach beiden Seiten qualitativ immer mehr von einander entfernen, eine grösste Verschiedenheit erreichen und von da an sich wieder nähern, bis sie (*α* gegenüber) zusammentreffen und so den Ring schliessen. Senkrecht gegen die zwei Dimensionen dieses Ringes aber kommen diejenigen Localzeichen zu liegen, die z. B. einem von *A* aus den Arm hinauf- und hinabgehenden Hautstreifen entsprechen, sodass in diesem System schliesslich die geschlossene dreidimensionale Form der Körperoberfläche enthalten ist.

So geht dem *S* aus dem Qualitativen das Extensive und Quantitative hervor[56]), hieraus weiter die Theilbarkeit des Extensiven[57]), sowie die numerische und intensive Quantität, und mittelst dieser Begriffe ist ihm dann die Veränderung und Bewegung[58]) und

---

Ergänzungen erfahren, Ergänzungen, die beim blinden Fleck gewöhnlich auch später noch vorgenommen werden und die den betreffenden Stellen des Gesichtsfeldes nothwendig etwas Verschwommenes geben, wie es im indirecten Sehen ja thatsächlich der Fall ist. Solche Dehnungen und Ergänzungen mussten aber eintreten, *S* musste sich gewöhnen, die Flächenelemente im indirecten Sehen weiter von einander zu localisiren, als im directen, wenn die (relativ) doch beharrlichen Objekte durch ihr blosses Gesehenwerden keine Änderung erfahren, wenn sie im directen und im indirecten Sehen gleich gross erscheinen sollen.

[56]) Auch bleibt das Qualitative werthvoll für die Unterscheidung der einzelnen Orte im Extensiven.

[57]) S. m. Log. 9. ff. Kap. Die Vielheit discreter Quanta ist nicht die blosse Wiederholung des Seins, nicht blos Etwas und noch Etwas etc. (s. o. d. Text zur 18. Anm.), sondern als viele sind die discreten Quanta Theile Eines Quantums, eines quantitativen Ganzen.

[58]) S. m. Log. 13. ff. Kap. Ohne schon vorhandene Raum- und Zeitvorstellungen würde der Begriff der Bewegung nicht denkbar sein: aber deshalb braucht die Ausbildung dieser Vorstellungen noch nicht vollendet zu sein (diese Ausbildung erfährt vielmehr durch den Begriff der Bewegung erst noch eine wesentliche Förderung), es ist hier namentlich die Unendlichkeit von Raum und Zeit vollständig entbehrlich. Dass *S* auch zum ursprünglichen Setzen seiner Empfindungen der Raumvorstellung (*R*) bedürfe (damit es die Empfindungen doch wohin setzen könne), würde auf den Regressus in infinitum führen, dass dann dem Setzen von *R* ebenfalls eine Raumvorstellung (R_1) vorangehen müsste etc. — Dass das Bewegte nach einander verschiedene Orte einnimmt, kann nur bei einer endlichen Anzahl von Orten constatirt werden (indem u. A. bei der Bewegung des das Bewegte festhaltenden Auges nur eine endliche Anzahl von Itensitätsabstufungen in der Innervation der Augenmuskeln unterscheidbar ist). Die der Bewegung wesentliche Stetigkeit ist also nicht unmittelbar sichtbar, sondern nur denkbar: wir schliesen auf sie, um das Verschwinden des Bewegten an dem einen Orte und sein Wiederdasein an

Formverschiedenheit[59]) innerhalb seiner Empfindungswelt erkennbar (vgl. o. § 4, A, 3). Und diese Erkenntniss führt endlich hinaus zur Welt der selbständigen Dinge[60]) und damit zur Vollendung der Raum- und Zeitvorstellung[61]).

---

einem anderen Orte zu begreifen; wir bringen also den Begriff der stetigen Bewegung aus dem Erkenntnissvermögen zum Gesehenen hinzu, d. h. dieser Begriff ist Kategorie. Vgl. o. § 4, A, 1.

[59]) Die aktive Bewegung der Tastorgane dient in vorzüglicher Weise der Wahrnehmung und Abmessung der Entfernungen (mittesst der Intensitätsabstufungen der Innervations-Empfindungen) und dadurch auch der Form der Dinge.

[60]) Gleitet z. B. die ausgestreckte Hand über einen Körper, der von sehr ungleichmässiger Oberflächenbeschaffenheit (hier rauh, da glatt etc.) ist, so werden die neben einander (etwa in den fünf Fingern) verlaufenden Tastfasern (resp. Fasercomplexe) a, b, c, d, e stets gleichzeitig, aber neben und nach einander in verschiedener Weise afficirt. Die in den Momenten t_1, t_2, t_3 etc. auf einander folgenden Inbegriffe der entsprechenden gleichzeitigen Empfindungen der objektiven (die Localzeichen nicht einschliessenden) Qualität seien $\alpha_1\ \beta_1\ \gamma_1\ \delta_1\ \varepsilon_1$, $\alpha_2\ \beta_2\ \gamma_2\ \delta_2\ \varepsilon_2$ etc. Hier trifft a in t_2 etwa auf die Stelle B der Oberfläche, die in t_1 die Faser b berührte, und in t_3 auf die Stelle C, die c in t_1 und b in t_2 berührte, und in t_4 auf die Stelle D, die d in t_1 und c in t_2 und b in t_3 berührte etc., und Entsprechendes gilt von b etc. und daher ist $\beta_1 = \alpha_2$, $\gamma_1 = \beta_2 = \alpha_3$, $\delta_1 = \gamma_2 = \beta_3 = \alpha_4$ etc. Es wandert also z. B. der zu ε_1 gehörige Reiz nach einander von e nach d, von d nach c, von da nach b, nach a, d. h. die Empfindung ε_1 wandert durch das zu den Fasern a, b, c, d, e gehörige constante System der Localzeichen hindurch: ja es bewegt sich z. B. die bestimmte Anordnung $\gamma_1\ \delta_1\ \varepsilon_1$ unverändert durch dieses System hin und ist so ein direkter Hinweis auf ein vom empfindeuden Subjekt unabhängig bestehendes und bleibendes Nebeneinander (auf die Qualität von CDE). — Während dieses Nebeneinander aber doch von Objekt zu Objekt wechselt, bleibt das Nebeneinander der Localzeichen durchweg dasselbe. Auch verbinden sich mit letzterem Nebeneinander bei Tastbewegungen, dem Wollen des Subjekts parallel gehend, Innervations- und Muskelempfindungen: und zu jedem bestimmten System dieser Empfindungen gehört überdies ein bestimmtes System von Tastempfindungen aus den der Bewegung entsprechenden Dehnungen und Pressungen der Haut. Hierzu kommen, wenn die Tastbewegung über den eignen Körper hingeht, noch die den betasteten Stellen zugehörigen Empfindungen. Und das Alles trägt wesentlich dazu bei, die Zugehörigkeit dieses Körpers zum empfindenden und wollenden Subjekt zu erkennen. — Der Bewegung von $\gamma_1\ \delta_1\ \varepsilon_1$ Entsprechendes findet sich bei der Augenbewegung; vgl. das Listing'sche Gesetz.

[61]) S kommt zur Ueberzeugung, dass diesen Dingen und ihren Veränderungen Raum und Zeit, als etwas gleichfalls Selbständiges, zu Grunde liegen, als zwei Continua, in deren Ausdehnung nirgends eine Begrenzung anzutreffen oder auch nur zu denken ist. Vgl. o. § 4, 62. Anm. nebst zugehör. Texte. § 6, E. § 10, 48. Anm. nebst vorhergeh. und nachfolg. Texte und m. Log. § 53. u. § 104, 3. Anm. und Wundt a. a. O. I, S. 139 f. (Wo bleibt da das umgekehrte Bild der Netzhaut?).

Schlössen unsere Tast- und Gesichtsempfindungen also das System der Localzeichen nicht ein, so besässen wir auch unsere Raumvorstellung nicht! Wohl wahr. Nur sind diese Localzeichen erst dadurch ein System, dass der vergleichende und zergliedernde Verstand sie aus den Empfindungen herauslöst und auf einander bezieht. Auch wird dieses System zum dreidimensionalen Raum erst durch Verstandesthätigkeit. Vor Allem aber, es gäbe überhaupt keine Localzeichen (und keine Verschiedenheit der Sinne), wenn sie ursprünglich nicht erst durch das unterscheidende Denken ausgebildet wären (s. o. § 13, C, 1 u. 3). Und so ist es summa summarum doch die Kategorienthätigkeit, die der Raum- wie der Zeitvorstellung zu Grunde liegt und ihnen ihr Wesen eingepflanzt hat. Und soweit der Einfluss der Kategorien in diesen Vorstellungen reicht, soweit sind sie und die von ihnen geltenden Sätze a priori[62]).

Sobald diese Sätze aber so gemeint oder verstanden werden, dass sie die Existenz der so und so beschaffenen Raum- oder Zeitvorstellung behaupten, sobald sind sie a posteriori (s. o. § 20, E). Und dieser Fall dürfte z. B. vorliegen bei dem Axiom: Unser Raum hat nur drei Demensionen. — Auch kann man zweifelhaft sein, ob die Unmöglichkeit, in einem Punkte des Raumes mehr als drei auf einander Senkrechte zu errichten, die Folge des Wesens, oder nur des gegenwärtigen Zustandes unseres Erkenntnissvermögens ist. Denn wie letzeres überhaupt erst durch Sinnesreize „zur Ausübung erweckt werden“ muss, so wäre im Allgemeinen wohl auch denkbar, dass, wenn zu unseren Sinnen noch neue Sinne hinzukämen, dadurch auch neue (gegenwärtig nur potentiell vorhandene) Kategorien aus dem Wesen unseres Erkenntnissvermögens zur Thätigkeit hervorzutreten gezwungen würden[63]). Und wie die drei Dimensionen

---

[62]) Vgl. m. Log. § 64 und o. § 4, A, 3. Ist unsere Raumvorstellung z. B. auch mittelst des Begriffs des Geraden und des Abstandes als des qualitativ und quantitativ Direktesten (von einem Punkte *a* nach einem Punkte *b*) ausgebildet, so kann es in diesem Raume natürlich nichts Direkteres (von *a* nach *b*) geben, als die Gerade.

[63]) Es werden zwar alle Anlagen zur Kategorienthätigkeit im einheitlichen Wesen der Seele Ein System bilden müssen, aber es dürfte doch denkbar sein, dass die in unserem jetzigen Denken enthaltenen Kategorien, trotz ihres systematischen Zusammenhanges, nur ein Ausschnitt aus einem umfassenderen System seien (aus einem System, das z. B. ausser dem Fortschritt in der Einen Richtung unserer jetzigen logischen Entwicklung auch eine Breite besässe). Es dürfte denkbar sein, dass, wenn z. B. die menschliche Seelensubstanz *S* von anderen Seelensubstanzen direkt (und nicht erst durch Ver-

unseres jetzigen Raumes erst allmählich durch die gegenwärtig thätigen Kategorien (namentlich durch die Kategorien der Bewegung, Richtung und Divergenz)[64]) ausgebildet worden sind, so könnten dann durch die neu hinzukommenden Kategorien möglicherweise neue Dimensionen zu den schon vorhandenen hinzugefügt werden. Es rührte dann also der gegenwärtig nur dreidimensionale Raum nicht daher, dass unser Erkenntnissvermögen seinem Wesen nach, auch bei voller Entfaltung seiner Anlage, überhaupt nur drei Dimensionen auszubilden vermöchte, sondern aus der beschränkten Zahl und Art unserer Sinne. — Indess, diese Möglichkeit ändert Nichts daran, das in den Empfindungen selbst überhaupt kein Raum, also auch keine Beschränkung desselben auf drei Abmessungen gegeben ist. Auch nichts daran, dass die gegenwärtig thätigen Kategorien ihrem Wesen nach unfähig sind, einen mehr als dreidimensionalen Raum auszubilden, dass sich unter diesen Kategorien keine findet, die die Vorstellung etwa einer vierten Dimension forderte oder auch nur möglich machte. Und geben wir da nun dem Begriffe der Apriorität den eigentlich selbstverständlichen Zusatz, dass unter dem Erkenntnissvermögen, aus dem unser Apriori entspringt, unser gegenwärtig thätiges zu verstehen ist, so müssen wir, obwohl obiges Axiom (im Ganzen genommen) a posteriori synthetisch ist[65]), doch den letzten Grund der Ausbildung unseres nur dreidimensionalen Raumes als a priori anerkennen[66]).

---

mittlung der materiellen Welt) zu Empfindungen veranlasst würde, dann auch Kategorien im Denken des *S* zur Anwendung kämen, die unserem jetzigen Denken fehlen, Kategorien, die vor Allem eine Fortsetzung und reichere Entfaltung unserer die Welt des Bewusstseins und Selbstbewusstseins ausmachenden logischen Entwicklung ergäben.

[64]) Des Näheren s. m. Log. § 64 (nur ist hier zur 5. Anm. zu beachten o. § 16. 18 und u. § 25, Anf.).

[65]) Dass sich in einem Punkte einer Ebene nur Eine Senkrechte errichten lässt, wird zwar bewiesen, aber dieser Beweis bedarf der Voraussetzung, dass zwei (unbegrenzte) Ebenen, die einen Punkt mit einander gemein haben, sich in einer Linie schneiden, und diese Voraussetzung schliesst die Behauptung, dass der Raum nur drei Dimensionen hat, im Grunde schon ein. Denn dass die vier Dimensionen der zwei Ebenen nur dadurch untergebracht werden können, dass zwei derselben in eine einzige (nämlich in die Durchschnittslinie beider Ebenen) zusammenfallen, hat seinen Grund doch nur darin, dass der Raum nicht vier, sondern nur drei Dimensionen hat.

[66]) Dass es „zwei reine Formen sinnlicher Anschauung . . ., nämlich Raum und Zeit" giebt (s. Kant's W. W. III, S. 57), beruht darauf, dass Aneinander-grenzendes entweder zugleich, oder nach einander ist (s. o. d. Text

§ 24. Die Unerkennbarkeit des Dinges an sich.

Von dem Satze, die Vorstellungen des Raumes und der Zeit müssten wegen der a priori synthetischen Urtheile der reinen Mathematik und Mechanik Anschauungen a priori sein, kommt Kant zu der Behauptung der „transscendentalen Idealität" von Raum und Zeit[1]). Aber hiermit wird diese Idealität nicht bewiesen! Denn so berechtigt die Frage ist, wie die subjektiv entstandenen Lehren der reinen Mathematik und Mechanik objektive Gültigkeit haben können, und so treffend die Antwort ist, dass ja derselbe Raum und dieselbe Zeit diesen Wissenschaften a priori zu Grunde liegen und zugleich als Formen des äusseren wie inneren Sinnes die Grundlage a priori der äusseren wie inneren Erscheinungswelt bilden, so bleibt doch die Möglichkeit, dass unabhängig von unserer Raum- und Zeitanschauung ein Raum an sich und eine Zeit an sich existiren. Letztere könnten, etwa durch vorherbestimmte Harmonie, genau dieselben Eigenschaften besitzen, wie unser Raum und unsere Zeit, sodass die Lehren der reinen Mathematik und Mechanik allerdings Eigenschaften der Dinge an sich darstellten. Indess, Kant hat noch weitere Gründe für jene Idealität.

„Was kann wohl meiner Hand oder meinem Ohr ähnlicher und in allen Stücken gleicher sein, als ihr Bild im Spiegel? Und dennoch

---

vor d. 41. Anm. Auch bei Kant heisst es 1770, dass „alles . . . Sensible nur gedacht werden" kann „entweder als zugleich, oder als nach einander gesetzt"; und 1781 u. 87 sind „Simultaneität und Succession . . die einzigen Verhältnisse in der Zeit": s. II, S. 409, m. III, S. 170, o.). Wenn von zwei zugleich vorhandenen Empfindungen a und e die eine (a) die andere (e) überdauert, so ist dieses Überdauern überhaupt kein blosses An-einander-grenzen von a und e und am Wenigsten eine dritte Form desselben. Das Überdauern ist vielmehr ein Moment der weit concreteren Kategorie Bewegung, die zwar das Zugleich- und Nacheinandersein zu Voraussetzungen hat, als eigenartige (von blosser Addition verschiedene) Verbindung beider aber nicht auf gleicher Linie mit ihnen steht. Denn damit a als e überdauernd gedacht werden kann, muss die Dauer von a in zwei Theile, etwa d_1 und d_2, zerlegt werden, sodass a während d_1 zugleich mit e, während d_2 aber nach e ist. Damit aber überhaupt von der Dauer einer (und derselben) Empfindung die Rede sein kann, muss einerseits die Empfindung (unter Abstraction von den Schwankungen ihrer Qualität und Intensität) als Eins während ihrer Dauer, als etwas Beharrliches, Ruhendes und Festes gedacht werden, an dem andererseits eine Zeit als Strom auf einander folgender sonstiger Gemüthsvorgänge vorüberfliesst.

[1]) S. III, S. 60 ff. 66 ff. 72 ff. 110 f. 231. IV, S. 31 ff. 40 f. 125. VI, S. 37. 57 ff. u. a.

kann ich" an die Stelle der rechten Hand oder des rechten Ohres nicht das entsprechende Spiegelbild setzen; denn das Bild der rechten Hand ist im Spiegel eine linke. „Nun sind hier keine inneren Unterschiede, die irgend ein Verstand nur denken könnte; und dennoch sind die Unterschiede innerlich, so weit die Sinne lehren, denn die linke Hand kann mit der rechten" nicht congruiren, „der Handschuh der einen Hand kann nicht auf der andern gebraucht werden. Was ist nun die Auflösung? Diese Gegenstände sind nicht etwa Vorstellungen der Dinge, wie sie an sich selbst sind und wie sie der pure Verstand erkennen würde, sondern es sind . . Erscheinungen" im Raume als der Form unserer „äusseren Anschauung, und die innere Bestimmung eines jeden Raumes ist nur durch die Bestimmung des äusseren Verhältnisses zu dem ganzen Raume, davon jener ein Theil ist[2]), . . . d. i. der Theil ist nur durch's Ganze möglich[3]), welches bei Dingen an sich selbst, als Gegenständen des blossen Verstandes niemals, wohl aber bei blossen Erscheinungen stattfindet" (IV, S. 34 f.)[4]). — Aber ist denn dazu, dass eine Hand „allein und zugleich vollständig beschrieben" werde, nicht erforderlich, dass man, nachdem etwa die Ebene $x\,z$ durch die Fläche der ausgestreckten Hand gelegt ist, der entgegengesetzten Richtungen (der $+y$ und $-y$) sich bewusst werde, nach denen sich z. B. der Daumen, seitwärts von der Ebene $x\,z$, verlegen liesse? Gehört also zur vollständigen Beschreibung einer Hand für sich allein nicht nothwendig der Gedanke an die Möglichkeit der andern? Oder vielmehr, gehören nicht die beiden Hände, sowie die anderen Beispiele Kant's zu denjenigen Dingen, die nur durch einander, nur im Gegensatze

[2]) Vor den hier in einer Klammer folgenden Worten: „dem Verhältnisse zum äusseren Sinne", ist zu ergänzen ein zu. Wie nämlich vorher die „Möglichkeit" der einzelnen [räumlichen] „Erscheinungen . . . auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannten Dinge" zum äusseren Sinne beruhte, so wird hier vom „ganzen Raume", da er „die Form der äusseren Anschauung" ist, als „dem Verhältnisse [des Dinges an sich] zum äusseren Sinne" gesprochen.

[3]) Vgl. III, S. 59 f.: Die Theile des Raumes können „nicht vor dem einigen allbefassenden Raume gleichsam als dessen Bestandtheile (daraus seine Zusammensetzung möglich sei) vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden", der Raum ist also „eine reine Anschauung". Dagegen gehen z. B. dem Begriffe Baum die Theilvorstellungen: Stamm, Äste etc. vorher, indem dieser Begriff erst durch Vergleichung etc. entsteht.

[4]) Die Incongruenz der rechten und linken Hand etc. sollte 1770 dem Beweise dienen, dass die Raumvorstellung intuitus purus sei, 1768 aber dem Beweise, dass der Raum absolute Realität habe: s. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, § 12, B, 77. Anm. § 11, d. Text vor u. nach d. 19. Anm. S. 249.

zu einander „vollständig“ verstanden werden können? Überall aber, wo es sich um Gegensätze handelt, wo eine Vorstellung erst durch ihr Bezogenwerden auf eine audere zur vollen Klarheit und Deutlichkeit kommt, da ist Verstandesthätigkeit. Nur durch Verstandesthätigkeit also ist die vollständige Beschreibung und zugleich die Unterscheidung symmetrischer Körper möglich. Die Unentbehrlichkeit der Anschauung leugnen wir natürlich auch hier nicht (vgl. o. § 4, A, 3), wo vor Allem unzweifelhaft ist, dass man, um für Andere festzusetzen und für sich selbst gedächtnissmässig festzuhalten, welche der beiden entgegengesetzten Richtungen in einer gegebenen Geraden als positiv, welche als negativ gelten soll, schliesslich zu Gegensätzen der materiellen Welt, am bequemsten zur Unterscheidung von Rechts und Links wird greifen müssen[5]). Aber das schliesst nicht aus, dass diese Gegensätze für uns überhaupt erst vorhanden sind durch den Begriff (die Kategorie) des Gegensatzes der Richtungen (vgl. o. § 7), dass dieser Begriff in Wahrheit der Kernpunkt jener „inneren Verschiedenheit“ ist, die sich nach Kant „nur durch das äussere Verhältniss im Raume“ offenbaren soll. — Aber selbst wenn es richtig wäre, dass diese Verschiedenheit „kein Verstand als innerlich angeben“ könne, so wäre damit doch für die transscendentale Idealität des Raumes gar nichts gewonnen. Unsere Raumvorstellung könnte ganz in Kant's Sinne Anschauung a priori sein, eine Anschauung in welcher „der Theil . . nur durch's Ganze möglich“ wäre, so bliebe deshalb doch obige Möglichkeit eines Raumes an sich, der mit dem von uns angeschauten Raume völlig übereinstimmte, bestehen. Denn dass nicht die Anschauung, sondern nur „der pure Verstand“ die „Dinge, wie sie an sich selbst sind,“ zu erkennen vermöge, dass die „Dinge an sich selbst . . Gegenstände des blossen Verstandes“ seien, das wäre eben erst zu beweisen: in Wahrheit aber ist dieser Gedanke eben so unkritisch, wie falsch[6]).

Kant macht ferner (III, S. 70 f.) auf die Schwierigkeiten auf-

---

[5]) Diese Hülfsmittel würden nur dann entbehrlich sein, wenn man nur für einen Moment und für sich selbst die positive und die negative Richtung fixiren wollte: denn es würde dann allerdings genügen, lediglich in Gedanken, ohne jede Beziehung auf die gegenständliche Welt, einen ersten Punkt als ein Dies zu fixiren und festzuhalten, um die Richtung von ihm aus nach einem anderen Punkte etwa als positiv und die entgegengesetzte als negativ zu bestimmen.

[6]) S. u. d. Text nach d. 18. Anm.

merksam, in die sich diejenigen verwickeln, die an der „absoluten Realität des Raumes und der Zeit“ festhalten, „sie mögen sie nun als subsistirend[7]) oder nur inhärirend[8]) annehmen.“ Aber dabei ist unberechtigt, dass grade die Ansicht der Inhärenz von Raum und Zeit den Vorwurf des Fehlens apodiktisch gewisser und objektiv gültiger mathematischer Lehren auf sich nehmen muss. Darf solche Lehren denn die Ansicht der Subsistenz für sich beanspruchen? Es ist zwar nicht einzusehen, wie Raum und Zeit, wenn sie als subsistirend absolute Realität hätten, unmittelbar selbst wahrnehmbar sein sollten. Aber die räumlich-zeitlichen Bestimmungen der Dinge würden doch einerseits lediglich von dem subsistirenden Raume und der subsistirenden Zeit, innerhalb und vermöge deren sie beständen, abhängig sein und deshalb andrerseits durch ihre Wahrnehmbarkeit die Bestimmungen dieser subsistirenden Realitäten uns verrathen können, sodass hier ebenfalls nur von empirischer Gewissheit der mathematischen Lehren die Rede sein dürfte. — Sollte die apodiktische Gewissheit derselben aber dadurch gerettet werden, dass unsere a priori entstandene Raum- und Zeitanschauung (wie durch vorherbestimmte Harmonie) mit dem subsistirenden Ansichsein von Raum und Zeit genau übereinstimmte, so würde man, ohne weiter nach der Auffassung der Leibniz-Wolf'schen Philosophie zu fragen, wohl auch annehmen dürfen, dass die den Dingen an sich inhärirenden Raum- und Zeitbestimmungen mit unseren Anschauungsformen a priori genau übereinstimmten. So genau, dass die Sätze der reinen Mathematik und Mechanik Bestimmungen der Dinge an sich zur Darstellung brächten. Diese Übereinstimmung würde zwar, mag man die Subsistenz oder die Inhärenz von Raum und Zeit an sich behaupten, keine solche sein, die erkenntnisstheoretisch nothwendig wäre[9]). Aber dadurch würde natürlich

---

7) S. m. Schr. D. Philos. J. Kant's Ib, S. 240 ff.

8) S. W. W. II, S. 407 f. 410 f. III, S. 58. 66, u. 78. IV, S. 35 f. 40 f. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 246 ff. § 12, B, 2. 17. 68. 76. Anm. u. a.

9) Vgl. III, S. 75 f.: „Wäre der Gegenstand (der Triangel) etwas an sich selbst ohne Beziehung auf euer Subjekt: wie könntet ihr sagen, dass, was in euren subjektiven Bedingungen einen Triangel zu construiren nothwendig liegt, auch dem Triangel an sich selbst zukommen müsse“, da doch der Gegenstand „vor eurer Erkenntniss und nicht durch dieselbe gegeben ist“. IV, S. 35 f.: Müssten „die Sinne die Objekte vorstellen . ., wie sie an sich selbst sind“, dann „würde aus der Vorstellung vom Raume, die der Geometer a priori mit allerlei Eigenschaften desselben zum Grunde legt, noch gar nicht folgen, dass alles dieses sammt dem, was daraus gefolgert wird, sich gerade so in der Natur

die erkenntnisstheoretische Nothwendigkeit der Übereinstimmung der Dinge als Erscheinungen mit unseren Anschauungsformen a priori nicht im Mindesten abgeschwächt werden. — So weit besteht also noch jene Möglichkeit der absoluten Realität des Raumes und der Zeit.

Aber schon dem Bedenken Kant's, wie wohl die absolute Subsistenz des Raumes (und der Zeit) mit der geistigen Welt, der Allgegenwart Gottes etc. verträglich sein sollte, und mehr noch seiner Verwerfung der „zwei ewigen und unendlichen, für sich bestehenden Undinge“ [10]) werden wir unsere Anerkennung nicht versagen können. Und gegen die absolute Inhärenz von Raum und Zeit ist die von Kant „zur Bestätigung“ der transscendentalen Idealität gemachte Bemerkung nicht ohne Werth, „dass alles, was in unserem Erkenntniss zur Anschauung gehört, ... nichts als blosse Verhältnisse enthalte“ (s. III, S. 76 f. 129) [11]). Wenn hier auch der Schluss, dass der äussere Sinn, und entsprechend der innere, in seiner Vorstellung „nur das Verhältniss eines Gegenstandes auf das Subjekt“ enthalten könne, unberechtigt ist, vielmehr der Gedanke, dass die in Raum und Zeit angeschauten „Verhältnisse“ die Relationen [8]) zwischen den Dingen an sich zur Darstellung bringen, wenigstens eben so nahe läge, so werden wir doch zugeben müssen, dass Raum und Zeit als blosse Verhältnissvorstellungen zum Erfassen des Innern irgend eines Objekts, also auch des „Innern, was dem Objekte an sich [dem Dinge an sich] zukommt,“ ungeeignet sind [12]). Am werthvollsten aber sind folgende Gedanken Kant's.

„Ich möchte gerne wissen, wie denn meine Behauptungen beschaffen sein müssten, damit sie nicht einen Idealismus [13]) enthielten.

---

verhalten müsse“; man sieht gar nicht ein, „wie Dinge nothwendig mit dem Bilde, das wir uns von selbst und zum voraus von ihnen machen, übereinstimmen müssten“. Vgl. auch III, S. 111. 135 f.

[10]) S. II, S. 408. 410, u. 411, o. III, S. 66, u. 70, u. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, § 12, B, 17. Anm.

[11]) Nur wird hier der alte ontologische Unterschied zwischen dem Innern oder An-und-für-sich-sein eines Dinges und seinem Verhältniss zu anderen Dingen (inclus. zum Subjekt als einem gleichwerthigen, hier als einem ebenfalls in räumlichen Verhältnissen stehenden Dinge) vermengt mit dem erkenntnisstheoretischen (transscendentalen) Unterschiede zwischen Ding an sich und Erscheinung. Vgl. VI, S. 46 („entweder innere . ., oder Verhältnissmerkmale“) und m. Schr. D. Phil. J. Kant's etc. Ia, § 6, 30. Anm. („Relationes . . sunt . . determinationes externae“ etc.: Baumgarten).

[12]) Vgl. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 238 ff.

[13]) Vgl. IV, S. 37. 41 f. und u. 14. Anm.

Ohne Zweifel müsste ich sagen: dass die Vorstellung vom Raume nicht blos dem Verhältnisse, was unsere Sinnlichkeit zu den Objekten hat, vollkommen gemäss sei, denn das habe ich gesagt[14]), sondern dass sie sogar dem Objekt völlig ähnlich sei; eine Behauptung, mit der ich keinen Sinn verbinden kann, so wenig, als dass die Empfindung des Rothen mit der Eigenschaft des Zinnobers, der diese Empfindung in mir erregt, eine Ähnlichkeit habe" (IV, S. 38).

Es ist „unbegreiflich, wie die Anschauung einer gegenwärtigen Sache mir diese sollte zu erkennen geben, wie sie an sich ist, da ihre Eigenschaften nicht in meine Vorstellungskraft hinüber wandern können; allein die Möglichkeit davon eingeräumt, so würde doch dergleichen Anschauung nicht a priori stattfinden, d. i. ehe mir noch der Gegenstand vorgestellt würde; denn ohne das kann kein Grund der Beziehung meiner Vorstellung auf ihn erdacht werden, sie müsste denn auf Eingebung beruhen" (IV, S. 31; vgl. III, 584, 20 ff.).

Das Subjekt kann durch den innern Sinn „nur als Erscheinung vorgestellt werden . ., nicht wie es von sich selbst urtheilen würde, wenn seine Anschauung blosse Selbstthätigkeit d. i. intellektuell wäre[15]) . . . . Das Bewusstsein seiner selbst (Apper-

---

[14]) S. IV, S. 37 (Von den „Gegenständen unserer Sinne" kennen wir „nur ihre Erscheinungen, d. i. die Vorstellungen, die sie in uns wirken", die „ihr Einfluss auf unsere Sinnlichkeit uns verschafft"). S. 32, u. (Raum und Zeit sind „gar keine den Dingen an sich selbst, sondern nur blosse ihrem Verhältnisse zur Sinnlichkeit anhängende Bestimmungen") und o. 2. Anm. Vgl. auch II, S. 400, u. („forma testatur utique quendam sensorum respectum aut relationem" etc.). III, S. 78, o.: „In der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird" etc. (2. Aufl.). Hiernach wird z. B. das der Anschauung einer Kugel entsprechende Ding an sich x von dem Dinge an sich y, das der Anschauung eines Würfels entspricht, so zu unterscheiden sein, dass x (an sich von y verschieden) in einer anderen „Relation" zum Subjekte steht, als y, und dadurch eine andere „Anschauungsart" und eine andere „Beschaffenheit" des angeschauten Objektes bewirkt, als y. Wie Kalium, in Wasser geworfen, eine andere Flamme hervorruft, als Natrium, ohne dass diese Metalle die entsprechenden Flammen selbst vorher schon in sich gehabt hätten, so rufen x und y, auf die Sinne des Subjektes einwirkend, verschiedene „Anschauungsarten", die der Kugel und die des Würfels hervor, ohne selbst diese Gestalten zu besitzen. Vgl. ferner III, S. 78, u. IV, S. 38 ff. VII, S. 453, m. u. a.

[15]) Vgl. III, S. 81 f. (Die Sinnlichkeit ist Receptivität, der Verstand ist die „Spontaneität des Erkenntnisses", die „Spontaneität der Begriffe").

ception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subjekt selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellektuell sein. Im Menschen erfordert dieses [letztere] Bewusstsein [sc. „die innere Anschauung" als Bewusstsein des „Mannigfaltigen im Subjekte"] innere Wahrnehmung von dem Mannigfaltigen, was im Subjekte vorher gegeben wird, und die Art, wie dieses ohne Spontaneität im Gemüthe gegeben wird, muss um dieses Unterschiedes willen Sinnlichkeit heissen"[16]. Und so schaut denn das Gemüth „sich selbst an . ., nicht wie es sich unmittelbar selbstthätig vorstellen würde, sondern nach der Art, wie es von Innen afficirt wird, folglich wie es sich erscheint, nicht wie es ist" (III, S. 77; vgl. S. 30, m.).

Unsere Anschauungsart in Raum und Zeit heisst „darum sinnlich . ., weil sie nicht ursprünglich, d. i. eine solche ist, durch die selbst das Dasein des Objektes der Anschauung gegeben wird (und die, so viel wir einsehen, nur dem Urwesen zukommen kann)[17], sondern von dem Dasein des Objektes abhängig" ist. Und selbst wenn diese Anschauungsart allen endlichen Wesen gemeinsam wäre, so bliebe sie doch „Sinnlichkeit . ., eben darum, weil sie abgeleitet (intuitus derivativus), nicht ursprünglich (intuitus originarius), mithin nicht intellektuelle Anschauung ist, als welche . . . allein dem Urwesen, niemals aber einem . . . . . abhängigen Wesen zuzukommen scheint" (III, S. 79).

Wir können dem nur beistimmen. Wären die Dinge und ihre Eigenschaften unmittelbar selbst unsere Anschauungen und Gedanken, oder wäre unser Anschauen und Denken unmittelbar selbst das in ihm gemeinte reale Sein, oder läge im Ich, in seiner Identität von Wissen und substanziellem Sein bereits der gesammte Inhalt unseres

---

16) In dem, was bei Kant hier folgt, sollen die Worte: „so muss es dasselbe afficiren", sagen, das Gemüth müsse das Vermögen afficiren (vgl. III, S. 77, 11 ff.: „das Gemüth — durch sich selbst afficirt": afficirt aber das Gemüth sich selbst, so kann auch bestimmter gesagt werden, es afficirt den inneren Sinn oder „das Vermögen" zu apprehendiren: s. S. 77, u. 78, o., wo „beides", äussere Objekte und Gemüth, „unsere Sinne afficirt"). Im weiter Folgenden ist „Form" Subjekt und „Art" Objekt (vgl. S. 77, 3 ff. 67, o.: „Die Zeit — die Form . . . . .; sie . . . bestimmt . . das Verhältniss der Vorst. in uns. inn. Zust.").

17) Vgl. o. § 4, 80. Anm. und m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 36. 258 („D. göttl. Ansch. — ursprünglich, archetypus" etc.).

18) Vgl. m. Schr. Kant's intell. Ansch. als Grundbegr. s. Kritic. etc., besond. § 15 f. 18 f.

Vorstellens, dann gäbe es für uns kein unerkennbares Ding an sich. In Wahrheit aber ist im Ich weder unser sinnliches Anschauen noch unser Denken enthalten (vgl. o. § 16), und daher kann von einem Erkennen des Dinges an sich keine Rede sein[18]).

Nur müssen wir nicht nur die Raum- und Zeitvorstellung, sondern alles Vorstellen, auch die Kategorienthätigkeit für unfähig halten, uns das Ansichsein zu offenbaren. Denn wenn uns z. B. Causalität und Wechselwirkung als Begriffe gelten, die uns den tiefsten Einblick in das Innere des Naturlebens verschaffen, so soll doch nicht etwa das objektive Geschehen selbst im Innersten so zugehen, wie unser Denken[19]) von Ursache und Wirkung? Oder wenn wir mittelst der Kategorie der Substanz das Realste zu erfassen glauben, so meinen wir doch nicht, das Sein dieses Realsten gehe so zu, wie unser Denken des Substanzbegriffs! Oder soll das substanzielle Sein ebenso ein Vorübergehendes, Unselbständiges, blos Ideelles sein, wie die Gedanken, mittelst deren wir dieses Sein zu erfassen suchen? — Selbst die Empfindungen sind für die Kategorien ein ewig Jenseitiges. Zwar ist im blossen Setzen des Roth kein Ding an sich: da ist das Gewusste eben nur das Roth, und das Roth ist nur als das, als was es gewusst, vorgestellt wird; hier ist das Gewusste lediglich durch das Wissen oder Vorstellen. Sobald das Roth aber Objekt des Denkens wird, als ein Dies, ein Seiendes, ein Anderes-nicht-seiendes etc. erkannt wird, sobald ist es für diese Kategorienthätigkeit ein schlechthin incommensurables Ding an sich. Denn auch hier soll, wenn vom Roth gesagt wird: Dies ist, nicht etwa behauptet werden, dass das Sein des Roth darin bestehe[20]), worin das Denken von Dies und ist besteht, dass der Empfindungsinhalt von Roth der Gedankeninhalt von Dies und ist sei: beide Inhalte sind ja vielmehr zu unterscheiden! Auch hier wird mittelst des Gedankeninhaltes ein Anderes (das Roth, oder Etwas in oder am Roth) gemeint, ein Anderes, das sich nach seinem An-

---

19) Dass wir über unser Denken nie hinauskommen können zu einem Ansich, zeigt sich bei der Zeit, die alles Geschehen einschliesst, u. A. in Folgendem. Die Zukunft und ebenso die Vergangenheit ist nicht, sondern immer nur das Jetzt. Das (ausdehnungslose) Jetzt aber ist keine Zeit, sondern Zeit ist nur das Zusammengefasstsein der stetig sich folgenden Jetzt: dieses Zusammengefasstsein aber ist Etwas, was nur im Denken seine Wirklichkeit hat, was nur Auffassungsweise des Denkens ist.

20) Das Sein des Roth ist sein Von-mir-gesetzt-, geschaffen-sein, nicht sein Gedacht-werden.

sichsein *nicht* in das *Denken* aufnehmen lässt: die vielen Kategorien, die *S* nach einander vom Roth aussagt, sind *Auffassungs-(Erscheinungs-)* Weisen des Einen Roth; das Roth selbst lässt sich mittelst dieser Kategorien nicht erschöpfen, nicht auflösen in sie. — *Kant*'s Kriticismus bleibt also auf halbem Wege stehen, wenn er zwar die transsscendentale Idealität von Raum und Zeit behauptet, dem „*puren Verstande*“ *selbst* aber zutrauen würde, das Ding an sich zu erkennen[21]), wenn ihm nur eine nichtsinnliche Anschauung zur Ergänzung diente (s. o. § 4, B). Der reine Verstand ist vielmehr, trotz der Apriorität der Kategorien, *an sich selbst* ebenfalls unfähig, das Ding an sich zu erreichen: seine Kategorien sind nur die Art und Weise, wie ihm das Ansichsein *erscheint* und nothwendig erscheinen muss, nur die ihm wesentlichen *Auffassungsweisen* des Ansichseins, deren Gesetzmässigkeit im Erkennen zum Ausdruck zu bringen, ihm allein möglich, in Wahrheit aber auch völlig genügend ist.

§ 25. Die Seelensubstanz und das Gehirn.

Ist der Raum, der uns so sinnlich lebendig umgiebt, *nur* ein Gebilde unseres Denkens, bestimmt zur Aufnahme und Ordnung des Empfindungsinhaltes und der diesem Inhalte zu Grunde gelegten Dinge (s. o. § 23), so besteht nicht die geringste Berechtigung, etwa anzunehmen, dass *alle* endlichen Substanzen in diesem anschaulichen dreidimensionalen Raume ihren Ort hätten. Sind denn alle endlichen Substanzen Gegenstände unserer Sinne? Die uns umgebenden Dinge sind verstubstanzialisirte Empfindungen: hat denn das Ich auch von *sich selbst* Empfindungen, die in das zur Raumanschauung ausgebildete Nebeneinander des Empfundenen eingingen oder eingehen sollten? Nimmermehr (s. o. § 16). — Man wird sagen dürfen, das ursprüngliche Setzen des Nichtich *gegenüber* dem Ich, oder das anfängliche Denken des *Zugleichseins* einer oder mehrerer Empfindungen mit dem jeweiligen Ich habe bereits etwas Räumliches an

---

[21]) S. o. d. Text vor u. nach der 2. Anm. und § 9, 24. Anm. § 13, d. Text zur 65. Anm. § 20, 16. Anm. und W. W. II, S. 400, m. („patet: sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt*“). III, S. 351, 21 ff. („Wenn das Bedingte sowohl, als seine Bedingung Dinge an sich selbst sind — hier ist die Synthesis des Bedingten mit seiner Bedingung eine Synthesis des blossen Verstandes, welcher die Dinge vorstellt, *wie sie sind*. — Dagegen wenn ich es mit Erscheinungen zu thun habe“ etc.) u. a.: vgl. m. Schr. Kants intell. Ansch. etc. S. 209 ff.

sich (insofern nämlich, als die Raumvorstellung schliesslich durch Kategorienthätigkeit verschmolzener Empfindungsinhalt ist, also im Empfinden und Denken in der That ihren allerersten Anfang hat, s. o. § 23, A). Ja, es möchte die Seelensubstanz *S* bei der Ausbildung ihrer Raumvorstellung unmittelbar genöthigt sein, die einzelnen Räume und die einzelnen Dinge des Raumes so um sich herum zu gruppiren, dass sie schliesslich sich selbst irgendwo in dem ihr zugehörigen Körper (in der Brust, im Herzen, im Kopfe) ihren Ort anwiese[1]). — Aber damit würde doch nicht die Nothwendigkeit oder Berechtigung gegeben sein, dieses ursprüngliche Veranschaulichungsmittel auch dann noch festzuhalten, wenn es sich darum handeln sollte, diesen Ort bis ins Einzelnste bestimmt anzugeben, unter Berücksichtigung der einzelnen organischen Gebilde, die innerhalb des Körpers ihre bestimmte Lage und Funktion haben. Sobald diese Forderung erhoben wird, müsste sich vielmehr zeigen, dass jenes Veranschaulichungsmittel keine reale Bedeutung haben könne: jenes Sich-selbst-localisiren von *S* hätte zum realen Kern lediglich das Sich-selbst-wissen-und-haben-und-festhalten des Ich gegenüber dem Nichtich (s. o. § 18), welches Gegenüber, bei all' seiner Bedeutung für die Entwicklung der Raumvorstellung, an sich selbst doch so abstracter Art ist, dass es hinsichtlich des Vorstellungsinhaltes einer Kategorie nicht weniger gilt, als hinsichtlich einer vorgestellten Farbe[2]). Dieses abstracte Gegenüber möchte solange in räumlicher Färbung erscheinen können, als zwischen dem localisirten Ich und Nichtich noch ein genügender Abstand zur Verfügung stände, als das Ich innerhalb eines leeren, wenigstens eines nach seiner Erfüllung im Einzelnen

---

[1]) Denn bevor dem *S* irgend ein Anderes als etwas Selbständiges gelten kann, muss es erst sich selbst dafür halten (s. o. § 19, d. Text nach d. 4. Anm.). Und hierbei auch dann noch zu bleiben, nachdem es das Dasein anderer Substanzen erkannt hat, ist es nicht nur durch seine Entwicklung veranlasst, sondern auch durch den wirklichen Sachverhalt berechtigt: denn während *S* auf andere Substanzen nur schliessen kann, hat es in seinem Ich sein eigenes substanzielles Sein, nicht in diesen Begriffen (s. o. § 16 ff.), sondern in unmittelbarer Wirklichkeit, es hat und fühlt in seinem Ich unmittelbar sein Sein. Mit der unvermeidlichen Anerkennung eines von ihm Unabhängigen (s. o. § 19, *E.*) muss *S* zwar die Endlichkeit dieses Ich einräumen, aber nunmehro hat *S* für die Annahme endlicher Substanzen ausser der einen absoluten Substanz den unmittelbarsten und sichersten Halt in seinem eigenen Ich.

[2]) Dieses Gegenüber bedeutet nur, dass das Vorgestellte ein Anderes ist, als das vorstellende Subjekt, dass sich das Ich thatsächlich und dann auch denkend von seinem Nichtich unterscheidet: s. m. Log. S. 10 f.

noch ziemlich unbekannten Raumes im Innern seines Körpers sich befinden könnte. Sobald aber nach dem stetigen Zusammenhange des räumlich localisirten Ich mit seiner Umgebung, sobald nach dem Localzeichen gefragt wird, das dieser Localisirung des Ich zur Legitimation dienen könnte, sobald zeigt sich, dass es ein solches Localzeichen gar nicht giebt, dass es überhaupt keine Empfindung giebt, in der das Ich sich selbst empfände[3]), dass die räumliche Veranschaulichung jenes abstracten Gegenüber vielmehr eine Voreiligkeit war, die (so nothwendig sie sonst sein möchte)[4]) ohne sachliche Berechtigung ist.

Nun ist ja allerdings auch das dynamische Verhältniss der Dinge und Substanzen zu einander von Werth für die Ausbildung unserer Raumvorstellung, und in einem dynamischen Verhältnisse steht die Seele unzweifelhaft zum Körper. Aber was nicht bereits durch die von ihm hervorgerufenen Empfindungen unserem anschaulichen Raume angehört, dem kann durch rein dynamische Beziehungen doch keine räumliche Natur aufoctroyirt werden! — Zwar wird auch der Äther der Physiker nicht unmittelbar wahrgenommen und dennoch der materiellen Welt räumlich eingeordnet. Aber er ist ja grade zu dem Zwecke erdacht und vorausgesetzt, um eingeordnet zu werden, um z. B. zwischen dem leuchtenden Körper und dem sehenden Auge die räumliche, körperliche Vermittlung abzugeben. Die selbstbewusste Seelensubstanz dagegen war nothwendig, um die Thatsachen des Bewusstseins zu begreifen (s. o. § 11 ff. 16 ff.), Thatsachen, in denen auch nicht die entfernteste Hindeutung auf einen specifisch räumlichen Zusammenhang der Seele mit dem Körper enthalten ist. Zwar gehört zu ihren Funktionen, zwischen Empfindungen und willkürlichen Bewegungen zu vermitteln, aber dazu ist ein rein dynamisches Verhältniss vollständig ausreichend: es ist nicht erforderlich, dass die Seele etwa in räumlichem Sinne zwischen den betreffenden sensiblen und motorischen Nerven resp. Nervencentren ihren Sitz habe, da diese Vermittlung nicht in einem räumlichen Vorgange (nicht etwa, wie

---

[3]) Das Ich ist vielmehr den verschiedenartigsten Empfindungen gegenüber stets ein und dasselbe und tritt mit keiner seiner Empfindungen in eine feste Verbindung, während die Tast- und Gesichtsempfindungen allerdings durch ihre Localzeichen zu einem constanten Nebeneinander verwoben werden.

[4]) Nothwendig ist ja auch, dass der Sehende die Dinge in Farben sieht, und doch sind die Dinge selbst nicht gefärbt; nothwendig ist, dass wir die Erde für ruhend, die Sonne für bewegt halten, und doch ist dies falsch.

beim Äther, in einer Schwingung) besteht, sondern in dem Einen Ich, in seinem Anerkennen oder Zurückweisen der jeweiligen Gefühlszustände ihren letzten Grund hat (s. o. § 11. 18). — Auch ist mit dem Bau und den Funktionen des Gehirns in der That weder ein fester noch ein veränderlicher „Seelensitz" verträglich: die Seele müsste zu derselben Zeit vielmehr an mehreren Orten des Gehirns zugleich sein können[5]) (und das kann sie auch, wenn ihr Zugegensein eben nicht räumlich, sondern dynamisch verstanden wird, wie ja z. B. die Sonne mit ihrer Attraktionskraft in der That an all' ihren Planeten zugleich wirkt).

Aber selbst wenn sich im Gehirn ein Punkt *P* fände, der sich (möchte er mit nervöser Substanz erfüllt sein, oder nicht) anatomisch und physiologisch als Centrum aller sensiblen und motorischen Nervenfasern zu erkennen gäbe, so wären wir dennoch nur berechtigt, die Seelensubstanz als dynamisch in *P* gegenwärtig anzusehen, nicht aber als räumlich. Denn wie es z. B. unmöglich ist, farbige Flächenelemente und Tonempfindungen unmittelbar als solche zu einem anschaulichen Nebeneinander zu verweben, so ist es sinnlos, ein Ich mit materiellen Substanzen zu einem Körper verbinden zu wollen. Wir haben doch sonst zu unterscheiden zwischen dem Vorstellungs-Inhalte und dem Akte des Vorstellens: wenn in einem Vorstellungsakte *A* eine rothe Fläche gesetzt wird, so ist der Akt *A* selbst weder roth, noch eine Fläche, noch überhaupt etwas Räumliches: *A* selbst ist ein psychisches, ein rein intensives Sein und Geschehen, ein Geschehen zwar in der Zeit, aber nicht im Raume. Auch die einzelnen Ich-Akte, sowie die Zustände des reinen Gefühls sind als solche raumlos-psychische Vorgänge. Ein Raumlos-psychisches ist auch das allen diesen Vorgängen zu Grunde liegende Eine überzeitliche Ich: und sein Substanzsein, um das es sich hier vor Allem handelt, ist nicht etwa ein dunkler Punkt ausser und hinter diesem Ich (sodass dieser Punkt mit den materiellen Substanzen vereinbar wäre zu Einem substanziellen Ganzen), sondern sein Substanzsein ist durch und durch Licht und Leben, Wissen und Wollen, ist selbst das Ich, schlechthin ein Raumlos-psychisches[6]). So gewiss also unser Raum ein Produkt des im Vorstellen schöpferisch thätigen Ich ist, so grund- und sinnlos würde es sein, das Ich und

---

[5]) Vgl. Wundt a. a. o. II, S. 446, u. 447, o.

[6]) S. o. § 16, d. Text zwischen d. 19. u. 25. Anm. u. § 18, d. Text zwischen d. 8. u. 16. Anm.

sein Thun, ein absolut raumlos-intensives Sein und Geschehen, in diesem Raume localisiren zu wollen. — Nun sind allerdings auch die materiellen Substanzen als ausdehnungslose Kraftcentra (s. o. § 10, C) in sich selbst ein raumlos-intensives Sein, ein Sein, das sich möglicherweise sogar als ein elementarstes Seelenleben, als ein Fühlen, ja als ein Sich-selbst-fühlen und Sich-selbst-behaupten ansehen liesse[7]. Aber während die Gefühlszustände bei den (eigentlichen) Seelensubstanzen dem Empfinden und Denken zur Grundlage dienen, würden sie bei materiellen Substanzen (als prokinetische Vorgänge) Geschwindigkeiten aus sich hervorgehen lassen, und zwar hervorgehen lassen nach dem Naturgesetz der Resultante[8]. Geschwindigkeiten aber haben (natürlich für unser Denken, s. o. § 4, A, 3) nothwendig eine Beziehung zur Bewegung, d. i. zum Raume. Während also bei Seelensubstanzen zwar ein schöpferisches Setzen des Raumes als eines Ideellen auftritt, das Sein und Thun dieser Substanzen als solches aber schlechthin raumlos ist, bei seiner Entfaltung des Raumes als eines Realen nicht bedarf, gehört zum Begriffe der materiellen Substanzen mit der Geschwindigkeit, deren sie fähig sein müssen[9], nothwendig der Raum als ein Reales, indem die Geschwindigkeit einerseits dieses Realen zu ihrer Verwirklichung bedarf und andrerseits in der Bewegung den zurückgelegten Weg als ein real-räumliches Gebilde hervorbringt. — Auch würde, wenn den materiellen Substanzen ein gewisses Sich-selbst-fühlen-und-behaupten zukäme, dies doch von anderer Art sein müssen, als bei den Seelensubstanzen. Seinem An-

[7]) S. o. § 13, C, 3 und § 18, d. Text vor d. 27. Anm.

[8]) Dies bringt dann mit sich, dass die materiellen Substanzen (mit Einschluss des zur Seelensubstanz *S* gehörigen Körpers) unter einander sich derartig verhalten (z. B. feste, betastbare Körper bilden) und beeinflussen (z. B. die den Lichtempfindungen entsprechenden Schwingungen hervorrufen), dass sie vom empfindenden und denkenden *S* nur im Raume geordnet werden können. Dass so die materiellen Substanzen durch das, was sie innerlich sind, selbst ihr Von-*S*-im-Raume-geordnet-werden veranlassen und nothwendig machen, kann nicht auffallend sein: sie müssen von uns ja nothwendig in der Beschaffenheit erdacht und der Erscheinungswelt (d. i. den vom Denken im Raume geordneten Empfindungen) zu Grunde gelegt werden, dass sie auch wirklich als der Grund und das eigentliche Wesen dieser Welt gelten können.

[9]) Diese Fähigkeit müssen wir den materiellen Substanzen zuschreiben, wenn sie ihrer Bestimmung, das wahre Wesen der Dinge zu sein, genügen sollen. Diese Fähigkeit aber auch den Seelensubstanzen beizulegen, haben wir nicht die geringste Veranlassung: s. o. d. Text zwischen d. 4. u. 5. Anm. und vor u. nach d. 3. Anm.

erkennen oder Zurückweisen der jeweiligen Gefühlszustände[10]) könnte nicht jene Energie und Concentration auf das eigentlichste Selbst innewohnen, die bei Seelensubstanzen zum Setzen und Unterscheiden der Empfindungen, zur Aufhebung des Gesetzes der Resultante führt. Und so wird es dabei bleiben müssen, dass sich das Ich des Menschen zur anschaulich-räumlichen Verbindung mit materiellen Substanzen eben so wenig eignet, als etwa eine Tonempfindung zur unmittelbaren Verschmelzung mit dem Extensiven einer Farbempfindung.

In einem rein begrifflichen Nebeneinander dagegen müssen alle endlichen Substanzen mit einander verbunden sein, denn sie sind in der absoluten Substanz verbunden. In einem solchen Nebeneinander muss also auch die Seelensubstanz eines Menschen mit seinem Organismus verknüpft sein, und zwar auf's Engste verknüpft sein[11]), indem sie eben nur mit diesem Organismus und keinem anderen in unmittelbarer Wechselwirkung steht[12]). — Wie bei aller Wechsel-

---

[10]) S. o. § 13, d. Text zwischen d. 128. u. 131. Anm.

[11]) Zu sagen, die Seelensubstanz sei mit dem dreidimensionalen Gehirn in einer vierten Dimension verbunden, ist unzulässig. Denn die verschiedenen Dimensionen eines Raumes sind mit einander vergleichbar und vertauschbar, vollständig gleicher Art: das rein begriffliche Nebeneinander aber, in dem die Seele und ihr Organismus (in dem auch zugleich vorhandene Vorstellungen der Seele) mit einander verbunden sind, ist durchaus zu unterscheiden von der aus sinnlichen Empfindungen mittelst der Localzeichen zusammengeschmolzenen Anschauung des dreidimensionalen Raumes. — Die enge Verbindung der Seelensubstanz mit ihrem Organismus ist natürlich auch etwas Anderes, als die Verbindung aller endlichen Substanzen unter einander: so ist ja z. B. auch die Affinität der chemischen Elemente etwas Anderes, als die allgemeine Attraction zwischen den materiellen Substanzen.

[12]) Hier drängen sich zahlreiche, gegenwärtig unbeantwortbare Fragen auf. Warum steht z. B. die Seelensubstanz *S* grade mit dem Organismus *G* dessen ganzes Leben hindurch in Verbindung? Sind, wie die Organismen, so auch die Seelen individuell von einander verschieden, und sind *S* und *G* durch ihre individuelle Affinität mit einander verbunden? Oder ist jeder menschliche (und thierische) Organismus von seiner Seele ganz und gar erst ausgebildet? Sind die dem Ganzen von *G* eingeordneten Organisationen (Zellen oder Zellensysteme) ebenfalls mit Seelen verbunden zu Einheiten, die der Einheit von *S* und *G* untergeordnet sind? Waren, wenn von einem Organismus *G* lebensfähige, selbständige Organismen *G′*, *G″* etc. abgelöst werden, die zu G′, G″ etc. gehörigen Seelensubstanzen schon vor der Ablösung mit den betreffenden Organisationen in *G* verbunden, mehr oder weniger untergeordnet der Seele von *G*? Wenn aber bei der Theilung einer Zelle *Z* in mehrere Zellen diese letzteren in Verbindung mit einander bleiben, einen zusammengesetzten Organismus bilden, bleibt dann die Seele von *Z* auch nach der Theilung die Eine Seele der

wirkung, so wird auch in der Verknüpfung der Seelensubstanz *S* mit einer (für den psychischen Erfolg jeweilig als Ein Factor in Betracht kommenden) materiellen Einheit *A* (mag *A* eine Substanz, oder ein Molekül, oder eine Zelle, oder ein Zellensystem sein) in jedem einzelnen Falle nur Eine Kraft thätig sein. *A* wird also in dieser Wechselwirkung mit *S* (z. B. beim Afficirtwerden eines Sinnes) nicht weniger eine unmittelbare Reaction erfahren[13]), als wenn es, statt mit *S*, mit einer materiellen Substanz in Wechselwirkung stände. — Aber aus dieser Einen Kraft und Wechselwirkung zwischen *S* und *A* geht, zufolge der Wesensverschiedenheit beider, in *A* Geschwindigkeit, in *S* Empfindung hervor[14]). Und das besondere Wesen von *S* bringt es dann weiter mit sich, dass sein Fühlen und Empfinden die immanente Grundlage[15]) einer fortschreitenden Ent-

---

Theile, oder treten neue Seelen hinzu, oder kann beides vorkommen, je nachdem der zusammengesetzte Organismus von engerer oder loserer Einheit ist? Und wenn vorher auch seelisch getrennt bestehende Organismen zu einem neuen Organismus sich verbinden, ordnet sich dann die Seele des einen ursprünglichen Organismus der des anderen unter, zur Leitung nur relativ selbständiger Funktionen des neuen Organismus?

[13]) Denn in der Einen Wechselwirkung sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich.

[14]) S. o. § 10, d. Text vor d. 77. Anm. — Steht *S* gleichzeitig mit mehreren derartigen Einheiten, mit A, A_1, A_2 etc. in Wechselwirkung, so müssen sich im Präsensitiven die den Einwirkungen der einzelnen Einheiten entsprechenden Erfolge natürlich nicht nothwendig (als positive Werthe) einfach summiren. Diese Erfolge werden vielmehr, obwohl *S* keinen Ort unseres dreidimensionalen Raumes einnimmt, doch nach der localen und qualitativen Verschiedenheit der A, A_1, A_2 etc. im Allgemeinen ebenfalls, wenn auch nur qualitativ und intensiv, verschieden sein und dadurch einander zum Theil aufheben, zum Theil verstärken, zum Theil durch neue Seiten bereichern (vgl. o. § 13, 131. Anm.). In der That ist es im Erregungsgrade der Seele ein Unterschied, ob dieselbe Reizintensität auf eine grosse Reizfläche vertheilt, oder auf eine kleine concentrirt ist, ob sie der Seele von verschiedenen, oder nur von einer Gehirnzelle her zufliesst (vgl. Fechner, Psychophys. II, S. 68 ff., besond. S. 72, o. 75, u.), obgleich doch die Seele allen ihr zufliessenden Reizen zum ausdehnungslosen Vereinigungspunkte dient. — Wie zahlreich und verschiedenartig die gleichzeitig auftretenden Reize auch sein mögen, die Seele ist nur Eine einfache Substanz, nur Ein Ich gegenüber dem Nichtich, und daher kann das Maximum der Aufmerksamkeit stets nur auf Einen Punkt, auf Ein Nichtich gerichtet sein. Wäre die Seele aber identisch mit dem ausgedehnten Gehirn (vgl. Fechner a. a. O. S. 450 ff.), so wäre zu erwarten, dass an mehreren Punkten des Gehirns zugleich derselbe Grad der (Erregung und) Aufmerksamkeit sein könne.

[15]) Vgl. o. § 12, 12. Anm. und § 13, d. Text vor d. 25. u. 142. Anm.

wicklung seines Denkens und gesammten Seelenlebens wird, bei welcher Entwicklung fortwährend eine (nicht von den Sinnen kommende, centripetal verlaufende, sondern) nunmehr von S selbst ausgehende, also centrifugal gerichtete Reizung von A stattfinden muss.

Denn zu jeder neuen Thätigkeitsform von S wird ein neuer Zustand seines realen Seins und Fühlens gehören[16]), und zu jeder Zustandsänderung von S eine Aenderung des causalen Verhältnisses von S und A. Auch bedarf selbst das abstracteste Denken ununterbrochen (nicht nur der Gegenwart sinnlich lebendiger, sondern auch) der Wiederbelebung früherer Empfindungen, da vor Allem das sinnliche Material unserer Kategorienthätigkeit zum Objekt dient. Diese Wiederbelebung aber wird, wenn der betreffende Empfindungsinhalt möglichst deutlich reproducirt werden soll, mit einer centrifugalen Reizung derjenigen Gehirntheile verbunden sein müssen[17]),

---

[16]) Vgl. o. § 13, 88. Anm. und § 15, 5. Anm.

[17]) Vgl. m. Schr. D. Philos. J. Kant's etc. Ib, S. 19. Wer aus irgend einem psychisch-diätetischen Grunde (z. B. der Klugheit oder des Sittengesetzes) gewisse Vorstellungen (oder Erinnerungen) zu meiden sucht, kann die Erfahrung machen, wie die gemiedenen Vorstellungen (bei genügender Willenskraft) gespenstisch am Bewusstsein vorüberziehen, ohne zu sinnlicher Lebendigkeit zu kommen: sie tauchen zwar in der Seele auf, können aber die entsprechende Verkörperung im Gehirn nicht erreichen. — Dass sich eine Vorstellung (z. B. eine gesehene Form, ein gehörtes Wort), oder vielmehr die zugehörige Erregungsform in einer oder mehreren Gehirnzellen erhalte, obgleich diese Zellen doch fortwährend neuen Erregungen ausgesetzt und dem Naturgesetz der Resultante unterworfen sind, ist doch wohl sinnlos. Zwar bleiben, wenn sich z. B. auf einer Wasseroberfläche verschiedene Wellensysteme durchkreuzen, diese Systeme einige Zeit erhalten, aber das ist in Wahrheit doch nur im Sehen des Subjekts der Fall: die Form der Oberfläche selbst ist in jedem Momente nur Eine, erst das Subjekt sieht, mittelst des unterscheidenden und zusammenfassenden Denkens, mehrere Systeme in das Eine Objekt hinein. Und dieses Subjekt fehlt, wenn z. B. ein Wort dem passiven Bewusstsein bei der Erinnerung von Aussen wieder gegeben werden soll. Oder soll ein der Membrana basilaris des Ohrs vergleichbarer Apparat die jeweiligen Zustände jener Gedächtnisszellen zerlegen und das Zusammengehörige zusammenfassen? Aber dann müsste dieser Apparat doch wissen, was in den nach einander auftretenden Zuständen zusammengehört: er müsste das Nachklingen eines früher gehörten Wortes, von den unaufhörlich neu hinzukommenden Wörtern es trennend, als Ein Ganzes für sich festhalten können im Laufe der Zeit: und dies eben dürfte nur einer unterscheidenden und verbindenden Seele möglich sein. — Ein Körper könnte nicht erhalten bleiben, wenn seine Substanzen und die sie verbindenden Kräfte und Gesetze nicht beharrlich wären. Diesen Substanzen entsprechen beim Gedächtniss die einzelnen Vorstellungen (der Empfindungen und der Kategorien), die, von der Seele gesetzt und getragen, ihr

durch deren centripetale Erregung das ursprüngliche Setzen des Empfindungsinhaltes veranlasst wurde. — Ist das Gehirn aber erschöpft oder erkrankt, vermag es den von *S* aus gestellten Forderungen nicht nachzukommen, so kann auch das Reproduciren und Denken, obwohl die Initiative zu beiden in *S* vorhanden ist[17]), nicht diejenige Deutlichkeit und Bestimmtheit erlangen, die zu einem angeregt wie anregend lebendigen Fortschreiten im Denken und Handeln gehört[18]). So wird z. B. bei amnestischer Aphasie[19]) die zur Reproduktion einer Vorstellung, zur Wiederbelebung derselben im Gehirn erforderliche Thätigkeit der Seele ganz unversehrt sein, dabei aber dennoch des normalen Erfolgs, der entsprechenden Erregung des Gehirns entbehren können[20]). Fehlt aber diese Wiederbelebung und

unvergängliches Eigenthum sind. Und den Gesetzen und Kräften der materiellen Welt ist vergleichbar der systematische Zusammenhang der Kategorien. Der Körper vergeht, wenn feindliche Einwirkungen seine Substanzen trennen, und ein Vorstellungscomplex wird vergessen, wenn durch neue Interessen sein Zusammenhang mit bleibenden Complexen gelöst wird. Denn alle Erinnerung geschieht nur so, dass von dem jeweiligen Gedankeninhalte irgend welche Beziehungen (der Ähnlichkeit, des Gegensatzes etc.) zu der zu reproducirenden Vorstellung hinüberführen: die einander weckenden Vorstellungen sind, schlieslich durch das System der Kategorien, mit einander verbunden. Dieses System ist gleichsam das Netz, das alle Vorstellungen, die in das Bewusstsein aufgenommen, auf das Eine Ich bezogen sind, umspannt und solange bewahrt, bis sie ihren Werth für das Ich gänzlich verlieren (vgl. o. § 15). Dieser Bedeutung der Kategorien für das Gedächtniss dürfte entsprechen, dass die Erinnerung um so schwieriger wird, je weiter sich ihr Inhalt vom Allgemeinen (d. i. schliesslich von den Kategorien) entfernt, je näher er dem Einzelnen liegt (vgl. Wundt a. a. O. I, S. 223, u. 224).

18) Auch wird, wie durch rein seelische Vorgänge (z. B. im Ärger, Zorn, Schrecken) Störung, Verwirrung und Hemmung des Vorstellungsverlaufs erfolgen kann, so auch das Gehirn durch seinen abnormen Zustand direkt verwirrend, betäubend und lähmend auf die Seelensubstanz und ihre Funktionen einwirken können.

19) Bei der Worttaubheit muss nicht die Erinnerung an die Bedeutung der Wörter fehlen, es kann schon das Hören derselben durch Erkrankung des Gehirns verloren gegangen sein: vgl. Sigm. Exner, Untersuch. über die Localisation der Funktionen in der Grosshirnrinde des Menschen 1881, S. 58, m., wo als „Paradigma" der Worttaubheit ein Fall erwähnt wird, in dem die „Worte als verworrenes Geräusch" gehört wurden. Dass zur schnellen Auffassung der zusammengesetzten Schallformen der Wörter kunstvollere und daher durch Erkrankung auch leichter zu störende Bildungen im Gehirn erforderlich sein werden, als um das „Klopfen an der Thür" zu hören, lässt sich erwarten.

20) Die lebendige Erinnerung des Menschen ist das Produkt zweier Faktoren, der Seele und des Gehirns. Soll das Produkt ausbleiben, so ist hinreichend, dass Einer dieser Faktoren fehle. Will man heizen mit nassem Holz,

damit die sinnliche Lebendigkeit[21]) der Vorstellung, z. B. eines Wortes, so wird auch die Innervation der betreffenden motorischen Nerven und damit das Aussprechen des Wortes ausbleiben, während vorgesprochene Wörter (deren Vorstellungen also auf centripetalem Wege sinnlich lebendig geworden sind)[22]) nachgesprochen werden können. — Auch der Gesunde nämlich muss, wenn er eine noch ungeübte Bewegung hervorbringen will, zunächst eine möglichst deutliche Vorstellung derselben zu gewinnen suchen, indem er die beabsichtigte Bewegung in ihre Theile zerlegt. Natürlich! Denn es werden diejenigen Gehirnzellen, die centrifugal erregt werden müssen, wenn die Vorstellung der betreffenden Bewegung möglichst lebendig und deutlich werden soll, mit den dieser Bewegung zugeordneten motorischen Zellen in engster Verbindung stehen, sodass dann beim wirklichen Wollen der Bewegung die Erregung von den ersteren auf die letzteren übergeleitet wird[23]). Sind die in Betracht kommenden motorischen Zellen aber (während sonst Alles normal ist) in abnormem Zustande, so wird die gewollte Bewegung mangelhaft ausgeführt oder unterbleibt ganz, so correct auch in der Seele selbst das Denken und Wollen sich vollzieht[24]).

In der materiellen Welt steht alle Wechselwirkung unter dem Gesetz der Nothwendigkeit: beherrscht dieses Gesetz auch die Wechselwirkung von Leib und Seele? Hiervon im nächsten Abschnitt.

---

so können die Zündhölzchen tadellos sein, es entsteht doch keine Wärme: und so kommt oben zwar der zündende Funke aus der Seele, aber das kranke Gehirn (das nasse Holz) fängt kein Feuer.

[21]) Denken wir an ein Wort, so liegt es uns leicht „auf der Zunge“: seine Wiederbelebung im Gehirn fängt also an, sogar auf die motorischen Fasern überzugehen.

[22]) Dass derselbe erkrankte Zellencomplex auf centrifugalem Wege unerregbar, auf centripetalem aber erregbar sei, wird sich schon deshalb denken lassen, weil die vom Sinne (namentlich, wie hier, vom Gehörsinne) ihm zufliessende Erregung weit (massiver und) intensiver sein wird, als die von der einfachen Seelensubstanz kommende.

[23]) Vgl. o. § 13, d. Text zwischen d. 127. und 129. Anm. und vor und nach d. 139 ff. Anm.

[24]) So wird auch der grösste Virtuos auf einem verstimmten, defecten Instrument nur mangelhafte Musik zu Gehör bringen können. Vgl. o. 20. Anm. und die Erscheinungen der ataktischen Aphasie. Jeder Träumende kann die Erfahrung machen, dass er ein Wort oder einen Satz, von dem er eine vollkommen deutliche Vorstellung hat, aussprechen will, energisch will, und doch nicht kann (jedenfalls wegen des momentanen Zustandes der betreffenden motorischen Theile seines Gehirns).

Drittes Buch.

Gott. Freiheit. Unsterblichkeit.

I. Abschnitt.

Die Wahlfreiheit des Menschen.

§ 26. Nichtidentität der (formalen) Freiheit mit psychisch-mechanischer Nothwendigkeit.

Dass bei gegebenem Zustande der Seelensubstanz *S* der unmittelbare, im Präsensitiven auftretende Erfolg einer bestimmten Einwirkung ihres Organismus *G* nur ein ganz bestimmter sein kann, und dass ebenso jede Einwirkung von *S* auf *G* gesetzmässig geregelt sein muss, kann nicht geleugnet werden, wenn überhaupt von einer Wechselwirkung zwischen *S* und *G* die Rede sein soll. Der Übergang also von dem einen zum anderen, der causale Zusammenhang beider ist nicht weniger nothwendig, als das Walten des Causalitätsgesetzes in der materiellen Welt[1]). Nur ist damit die Frage noch nicht beantwortet, ob Alles, was in der Seelensubstanz geschieht, ob auch das Denken und Wollen als nothwendig anzusehen ist.

Aber wie darf man es wagen, von Nichtnothwendigem, von Zufälligem zu sprechen! Hat denn nicht schon der Stoiker Chrysippus[2]) mit Recht gelehrt, alle Urtheile, also auch die Urtheile über Zukünftiges seien entweder wahr oder falsch, was nur dann richtig sein könne, wenn Alles, was geschieht, mit Nothwendigkeit aus seinen Ursachen hervorgehe? — Indess, was ist wahr? Wahr ist, was der Wirklichkeit entspricht. Was aber überhaupt noch nicht wirklich ist, wie das Zukünftige, kann es davon jetzt schon ein wahres oder ein falsches Urtheil geben? Nur insofern ist dies möglich, als in einem solchen Urtheile der Hinweis auf das Entstehen, die

---

[1]) Vgl. o. §. 10, d. Text vor d. 75. und zur 24. 25. Anm.

[2]) S. Zeller, D. Philos. d. Griech. etc. 3. Aufl. IIIa, S. 161, m.

Behauptung enthalten ist, dass Etwas sein werde, dass es im Werden begriffen sei, indem schon das Werden von Etwas ein Wirkliches ist. Aber das kann natürlich nur von solchen Ereignissen der Zukunft gelten, die jetzt schon in sicherem Werden sind, die mit Nothwendigkeit aus ihren Ursachen hervorgehen. Sollten aber Ereignisse möglich sein, ohne unter dem Gesetze der Nothwendigkeit zu stehen, so würde man von einem Urtheile, das etwa das zukünftige Eintreten eines solchen Ereignisses behauptete, nicht sagen können: es ist wahr oder falsch, sondern nur: seine Behauptung wird wahr oder falsch sein[3]). — Zwar kann die Wirklichkeit selbst nicht wahrgenommen werden (s. o. § 24), sondern wahr ist schliesslich nur, was der Gesetzmässigkeit des Denkens gemäss ist. Und wenn da nun, könnte man zum Auswege nehmen wollen, die Voraussagung eines Zukünftigen (z. B. der Zeit und des Ortes einer Sonnenfinsterniss) der Gesetzmässigkeit des Denkens entspricht, so ist sie wahr. Aber das ändert hier gar nichts: von einem Thatsächlichen, das im Denken anerkannt werden muss, ist stets auszugehen. Und die Vorausberechnung einer Sonnenfinsterniss darf insofern allerdings wahr genannt werden, als sie von richtigen Thatsachen nach richtigen Gesetzen richtig schliesst. Denn die Sonnenfinsterniss gehört ja grade zu dem, was unter nothwendigen Gesetzen steht, in sicherem Werden begriffen ist. Bei Ereignissen aber, die unter solchen Gesetzen nicht ständen, könnte kein noch so richtiges Denken ihr zukünftiges Eintreten oder Nichteintreten in einem sofort wahren Urtheile vorhersagen.

Und was das Zufällige betrifft, ist das denn gleichbedeutend mit dem Unmöglichen? Diese Begriffe stehen allerdings beide im Gegensatze zum Nothwendigen, aber Grün und Weiss sind ja auch beide entgegengesetzt dem Roth, ohne deshalb Dasselbe zu sein. Das Zufällige ist vielmehr eine besondere Art des Möglichen. — Letzterer Begriff hat, da er die Bedingungen des als möglich Betrachteten (P) nur zum Theil berücksichtigt, eine mehr positive und eine mehr negative Seite. Wird die positive Seite, das Vorhandensein (eines Theiles) der Bedingungen zur Wirklichkeit von P betont, gilt also P als ein Solches, das bereits einen positiven Grund und Anfang zur Wirklichkeit hat[4]), so bedarf es nur der fortgesetzen

[3]) Vgl. Aristoteles bei Zeller a. a. O. II b, S. 220, u.

[4]) Dabei können die übrigen Bedingungen unbekannt sein, oder es kann von ihnen abgesehen werden (dies geschieht, wenn ein Nothwendiges, oder ein Wirkliches als ein solches bezeichnet wird, das zum Wenigsten doch auch mög-

Verstärkung und Ausbreitung dieser Bedingungen, um P (sobald die Gesammtheit derselben erreicht ist) zu einem Nothwendigen werden zu lassen. Diese Möglichkeit hat also die Nothwendigkeit zu ihrer Vollendung[4]). Durch Negation dieser Möglichkeit aber erhalten wir das Nicht-mögliche, das sich ebenfalls zu einer Nothwendigkeit steigert, nämlich zur Nothwendigkeit des Nichtseins, wodurch es zum Begriffe des Unmöglichen wird. So kommt das Unmögliche in einen gewissen conträren Gegensatz zum Nothwendigen, indem es nicht nur die Nothwendigkeit des Seins negirt (das thut das Zufällige auch), sondern an Stelle dieser Nothwendigkeit eine andere, die Nothwendigkeit des Nichtseins setzt (wie z. B. auch Grün nicht nur die Negation von Roth, sondern statt des Roth ein anderer positiver Vorstellungsinhalt ist). — Wird dagegen die negative Seite im Begriffe der Möglichkeit betont, wird P als ein Blosmögliches angesehen (weil an der Gesammtheit seiner Bedingungen noch manche fehlt), so enthält der Gedanke: Es ist möglich, dass P sein wird, eo ipso auch den entgegengesetzten: Es ist möglich, dass P nicht sein wird. Und dieses Blos-mögliche, das zum Nothwendigen blos in contradictorischem Gegensatze steht, ist das Zufällige, und durch Negation des Blos-möglichen oder Zufälligen erhalten wir hinwiederum das Nothwendige[5]). — So ist das Zufällige zwar nicht durch Nothwendigkeit ein Wirkliches, aber es steht doch auch nicht ausser allem Zusammenhange mit Bedingungen,

---

lich sei, oder, vor seiner Wirklichkeit, gewesen sei), oder es kann sogar hervorgehoben werden, dass dem bereits positiv Begründeten und im Werden Begriffenen kein Hinderniss entgegenstehe. Ein solches Hinderniss könnte bestehen im Sein, oder im Nichtsein von Etwas: im ersten Falle würde die bereits positiv begründete Möglichkeit durch das Fehlen eines Hindernisses in negativer Weise erhöht, im zweiten dagegen würde das Fehlen eines Hindernisses, d. i. das Vorhandensein eines Solchen, dessen Nichtsein hinderlich gewesen wäre, in positiver Weise eine Erhöhung der schon bestehenden Möglichkeit ergeben. Ist das Fehlen von Hindernissen aber wirklich allseitig und vollständig, so wird die bereits auf positivem Grunde ruhende Möglichkeit gradezu zur Nothwendigkeit.

[5]) Durch die beiden Momente im Begriffe des Möglichen hat natürlich auch das Nothwendige eine doppelte Seite. Durch Vollendung des positiven Momentes der Möglichkeit ist die Nothwendigkeit die Einheit, die unendliche Energie des Zusammenhangs von Grund und Folge, im Gegensatze zur nicht geringeren Energie der Abstossung des Unmöglichen (das unendlich energische Auf-einander-bezogen-sein ist das Gemeinsame, innerhalb dessen der conträre Gegensatz des Nothwendigen und Unmöglichen liegt). Die eindeutige Bestimmtheit und Sicherheit aber, mit der das Nothwendige eintritt, hat es im

die seine Möglichkeit ergeben[6]). Auch würde das Zufällige, von dem hier etwa die Rede sein müsste, seine Entscheidung, aus dem Blos-möglichen zum Wirklichen zu werden, nicht durch einen Zufall aus dem leeren Nichts bekommen, sondern durch ein frei sich entscheidendes Ich.

Aber lässt sich denn nicht die Freiheit des Denkens und Handelns vereinigen[7]) mit der Nothwendigkeit alles Geschehens? Ist nicht die Wahrheit nur Eine, ist nicht ein Denken das höchste Ziel der Wissenschaft, das, frei von aller subjektiven Willkür, lediglich der logischen Gesetzmässigkeit, der Nothwendigkeit des zu erkennenden Objekts sich überliesse? Und wäre nicht das Ideal der Sittlichkeit von einem Menschen erreicht, wenn er so fest und sicher im Guten wäre, dass nicht nur sein äusserlich erscheinendes Handeln, sondern auch sein Wollen, ja die leisesten Regungen seines Wünschens dem

---

Gegensatze zum Blosmöglichen oder Zufälligen. Aus diesem Gegensatze ergiebt sich auch: das Nothwendige ist kein Blosmögliches (dessen Sein und Nichtsein ja gleich möglich wäre), es ist also kein möglicherweise Nichtseiendes, d. i. das Nichtsein des Nothwendigen ist unmöglich.

6) Vgl. auch o. § 7, 18. Anm. und § 8, 14. u. 51. Anm. (das Zufällige und der Satz des Grundes).

7) Vgl. d. Stoicismus (Zeller a. a. O. IIIa, S. 161 f. 201. 245 ff.). Paulus, Röm. 7, 6. 8, 2 ff. (ὁ γὰρ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἠλευθέρωσέ με ἀπὸ τοῦ νόμου τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου etc.). 1. Cor. 7, 22 (ὁ γὰρ ἐν κυρίῳ κληθεὶς δοῦλος, ἀπελεύθερος κυρίου ἐστίν· ὁμοίως καὶ ὁ ἐλεύθερος κληθεὶς, δοῦλός ἐστι Χριστοῦ). 2. Cor. 3, 6. Gal. 5, 1. 13. 18. Petrus, 1. Ep. 2, 16 (ὡς ἐλεύθεροι — ὡς δοῦλοι θεοῦ). Ev. Joh. 8, 32 ff. 1. Ep. Joh. 3, 9 (πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται). Spinoza, Eth. I, Defin. 7 („Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur"). V, Prop. 3, Coroll. („Affectus . . eo magis in nostra potestate est et mens ab eo minus patitur, quo nobis est notior"). Prop. 14 ff. („mens efficere potest, ut omnes corporis affectiones, seu rerum imagines ad dei ideam referantur" etc.). II, Prop. 44, Cor. 2 („De natura . . rationis est res ut necessarias . . . contemplari. . . . . Sed haec rerum necessitas est ipsa dei aeternae naturae necessitas; ergo de natura rationis est res sub hac aeternitatis specie contemplari"). V, Prop. 24 ff. 29 ff. („Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus dei cognitionem necessario habet scitque, se in deo esse et per deum concipi"). 32 ff. 36, Schol. („clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga deum amore" etc.). Prop. 42 („quo mens hoc amore divino seu beatitudine magis gaudet, eo plus intelligit, hoc est eo majorem in affectus habet potentiam et eo minus ab affectibus, qui mali sunt, patitur" etc.). Vgl. auch Julius Müller, D. christl. Lehre von d. Sünde, 5. Aufl. II, S. 9, u. S. 12 ff.

Sittengesetz conform wären, dass diese Regungen vielmehr noch der Zucht des Gesetzes und der Vergleichung mit ihm als einem von Aussen gegebenen Massstabe gar nicht bedürften, sondern unmittelbar an sich selbst und im Ganzen und Vollen zur Entfaltung brächten, was das Gesetz zerstückelt und einzeln fordert? Wenn dieser Mensch in seinem innersten Kern so Eins wäre mit dem Princip des Guten, dass aus diesem guten Grunde nur Gutes hervorgehen könnte, und zwar hervorgehen nicht nach unentschlossenem Schwanken und unter hartem Kampf und bitterer Selbstüberwindung, sondern in eben so freudiger als selbstverständlicher und unaufhaltsamer Entschlossenheit, dann wäre er doch frei vom Bösen und frei vom Gesetz als einem äusseren Zwange! Hier wäre doch wahre Freiheit und zugleich Nothwendigkeit des Guten, Freiheit und Nothwendigkeit wären Eins!

Aber dürfte je ein Mensch von sich sagen, er sei so fest und sicher im Guten, dass er sich frei wisse vom Gesetz und frei vom Bösen? „Wer da meint zu stehen, sehe wohl zu, dass er nicht falle“[8])! Und so gewiss die Unmöglichkeit der Sünde, d. i. die reale Freiheit, das Ziel alles sittlichen Strebens sein soll, so wenig hätte dieses Sollen doch Sinn, wenn ihm kein Können entspräche: das Ziel der realen Freiheit hat zur nothwendigen Voraussetzung die formale Freiheit, die es dem Menschen möglich macht, zwischen Gutem und Bösem zu wählen und durch freie Entscheidung für das Gute jenem Ziel immer näher zu kommen[9]).

Und wie das Sittengesetz, so enthält auch das Denkgesetz ein Sollen. Ein gegebener Denkprocess möchte logisch noch so fehlerhaft sein, als reales Geschehen befolgt er die psychologischen Gesetze nicht weniger fehlerlos, als das Naturgeschehen die Naturgesetze. Wäre nicht das Denkgesetz, so könnte z. B. der Lehrer von den verschiedenen Lösungen einer arithmetischen Aufgabe, die er seinen Schülern gegeben hat, nicht sagen, die eine sei richtig, die andere falsch: sie wären vielmehr, sämmtlich entstanden nach psychologischen Gesetzen, sämmtlich schlechthin richtig, genau ebenso, wie etwa die Bewegung des Mondes die betreffenden Gesetze schlechthin richtig befolgt (während sich die Berechnungen der Astronomen dieser Richtigkeit nur annähern). Erst das Denkgesetz also macht den Unterschied zwischen dem, wie thatsächlich gerechnet, gedacht worden ist, und dem, wie gedacht

8) Paulus, 1. Cor. 10, 12; vgl. 16, 13. Philipp. 2, 12 und Bernh. Weiss, Lehrb. d. bibl. Theol. d. N. T. 5. Aufl. S. 352 ff.

9) Dass auch das A. wie N. T. die formale Freiheit des Menschen anerkennt, dazu s. Jul. Müller a. a. O. S. 19 ff.

werden soll. Und dieses Sollen wäre ebenfalls sinnlos, wenn das denkende Subjekt seinen Gedanken nicht frei gegenüber stände, wenn es ihm nicht möglich wäre, seine Aufmerksamkeit ganz auf seinen Gegenstand zu concentriren, die zu befolgenden Denkgesetze während des Denkens klar und deutlich gegenwärtig zu haben, die Begriffe vorsichtig und prüfend zu verknüpfen, kurz den Gedankenverlauf im Sinne des Denkgesetzes zu beherrschen.[10]) — Oder sollte der Unterschied zwischen richtigem und falschem Rechnen oder Denken lediglich darin bestehen, dass das eine mit der Wirklichkeit übereinstimmt, das andere nicht? Aber der werthvollste und idealste Theil der Wissenschaft geht, selbst in der Naturwissenschaft, doch weit über das unmittelbar Wahrnehmbare hinaus! Oder vielmehr, eine Wirklichkeit gäbe es für uns überhaupt nicht, wenn es kein nach eigenen Gesetzen sich vollziehendes Denken gäbe. Denn ohne die Kategorien und ihre gesetzmässigen Beziehungen zu einander wüssten wir nicht einmal von der Wirklichkeit einer Empfindung (s. o. § 5 ff. § 13, A). Auch könnte keine äusserlich, blos als Thatsache gegebene Uebereinstimmung jene unmittelbare Selbstverständlichkeit ersetzen, die von den Denkgesetzen untrennbar ist und die sich nur verstehen lässt, wenn diese Gesetze (als das System der Kategorien) zum eigensten Sein und Wesen des denkenden Ich gehören und so vielmehr aller Erfahrung zu Grunde liegen. — Und wenn im richtigen Denken (das im Rechnen, im Beweisen mathematischer Sätze etc. doch vorkommt) auch psychischer Mechanismus enthalten sein wird, sodass hier die Nothwendigkeit des letzteren und die Freiheit vom Irrthum in der That verbunden sind, so steht dieser Mechanismus doch lediglich im Dienste der logischen Gesetzmässigkeit. Denn da die Nothwendigkeit des psychischen Geschehens an sich selbst weit entfernt ist, den Irrthum als etwas Unmögliches auszuschliessen, so ist es nicht zu verwundern, dass der psychische Mechanismus vielmehr durch die freie Denkthätigkeit vielfach erst hineingezwängt werden muss in die Bahnen der Logik, und dass er darin (selbst beim sichersten Rechner und Denker) steter Ueberwachung und Controle bedarf. Und so ist die Aufeinanderfolge der Vorstellungen eines richtigen Denkprocesses, so gewiss die folgenden durch die vorhergehenden schliesslich nicht mechanisch, sondern logisch bedingt und berechtigt sind, zwar eine Verwirklichung der im logischen Sollen enthaltenen Nothwendigkeit,

---

[10]) Vgl. m. Log. 30. ff. Kap. (Nach Obigem findet d. 30. Kap. sein volles Verständniss also erst durch d. 31. u. 32. Kap.).

nimmermehr aber ein blosses Produkt jener Nothwendigkeit, die im psychischen Mechanismus als solchem herrscht, sodass auch ein richtiges Denken die formale Freiheit des denkenden Ich einschliesst und zur Voraussetzung hat.

Nur ist damit, dass Denkgesetz und Sittengesetz beide die formale Freiheit voraussetzen, die Möglichkeit derselben noch nicht erkannt[11]).

§ 27. Die Wahlfreiheit des überzeitlichen Ich.

Unser Wille, richtig zu denken und recht zu handeln, kann noch so sicher vorhanden sein und noch so energisch nach Verwirklichung streben, es kommt trotzdem vor, dass wir irren: unser wirkliches Denken und Handeln, verflochten in den psychischen und physischen Mechanismus, steht unter dem Einflusse nicht nur des Willens, sondern auch der mechanischen Nothwendigkeit. Aber vom wirklichen Denken und Handeln, von dem, was aus dem guten Willen im Zusammenhange des Mechanismus wird, ist hier auch weniger die Rede: hier handelt es sich vor Allem um das Wollen selbst, um die Frage, ob dieses Wollen nothwendig ist.

Zunächst, was könnte einen Willensakt nothwendig machen? Die Verhältnisse zur Aussenwelt oder zum eigenen Körper? Andere Substanzen können ihren Einfluss auf eine Seelensubstanz nur im Fühlen, Empfinden und Denken derselben zur Geltung bringen, kommen also in diesen psychischen Vorgängen mit in Betracht.

Von diesen Vorgängen versetzt uns das Denken, auf Grund des Empfindens, in einen Zusammenhang der Dinge und des Geschehens, der verschiedenen Willensakten verschiedene Folgen zugesellt. Durch das Voraussehen dieser Folgen, entstehen Zwecke, Motive des Handelns, und das ergiebt eine nothwendige Bestimmung unseres Willens? — Aber abgesehen davon, dass dem Glauben und Für-wahrscheinlich-halten leicht ein Wünschen und Wollen zu Grunde liegt, dass selbst dem sichersten Schlusse ein Anerkennen, ein Entschluss für das als wahr sich Aufdrängende nicht ganz fremd ist: können denn Gedanken, die doch nur dem denkenden Subjekte ihr Dasein verdanken, als diese blos ideellen Gebilde auf das reale Sein der Seelensubstanz (denn aus diesem Sein kommt der Wille)[1])

---

[11]) Gegen Kants Versuch, Nothwendigkeit und Freiheit zu vereinigen, s. m. Schr. Kants intell. Ansch. S. 274 ff., bes. S. 278. 282 ff.

[1]) S. o. § 18, d. Text zwischen d. 1. u. 4. und zw. d. 8. u. 14. Anm.

eine zwingende Gewalt ausüben? — Sie könnten dies nur mittelst der Gefühlszustände (als realer Bestimmungen der Seelensubstanz), die durch Voraussicht der Folgen, in Furcht und Hoffnung hervorgerufen werden.

So müssten es denn die Gefühlszustände sein, in denen die Willensakte, nicht etwa blos ihre Veranlassung, sondern ihre Nothwendigkeit hätten. Die Art der äusseren Einwirkung (vom zugehörigen Organismus her) würde dann mittelst des präsensitiven Fühlens die Art des Empfindens und dadurch auch des Denkens bedingen, und das Denken würde zurückwirken auf das Sein und Fühlen der Seele und dadurch ihr Wollen bestimmen. — Aber lag nicht im Fühlen selbst, im Angenehm- oder Unangenehmsein eines Gefühlszustandes[1]) bereits das Wollen der Seele? Liessen sich, in der That, nicht zahlreiche Beispiele dafür vorbringen, dass es von den Interessen und Wünschen, von den Grundsätzen und Zwecken des Subjekts abhängt, ob ihm Etwas angenehm und verlockend, oder unangenehm und zuwider ist? — Es kann also auch das Gefühlsleben nicht als die Macht angesehen werden, die ein bestimmtes Wollen zu erzwingen vermöchte. Und so wäre der Wille wohl schlechthin unbestimmbar[2]), er wäre, statt absolut nothwendig zu sein, vielmehr absolut frei?

Es kann sich nur noch fragen, ob etwa im *Sein und Wesen* der Seelensubstanz, in ihrem *überzeitlichen Ich*, das für alle ihre Kräfte und Funktionen der Eine Grund und Mittelpunkt ist, Nothwendigkeit ihres Wollens liegt.

Und da müssen wir allerdings betonen: was zum *Wesen* der Seelensubstanz gehört, das ist eo ipso *unveränderlich und nothwendig*; nothwendig ist also ihr *überzeitliches Ich* und damit das Sich-selbst-behaupten, *Sich-selbst-wollen* dieses Ich (s. o. § 16. 18). Und da, was in diesem Ich gewusst und gewollt wird, das *Substanzsein* der Seele selbst ist, so muss das überzeitliche Ich in seinem Sich-selbst-wollen *Alles, was zum substanziellen Wesen der Seele gehört*, mit *Nothwendigkeit* wollen. — Aber muss nicht z. B. das Gesetz des Empfindens, demzufolge ein bestimmter Sinnesreiz mittelst des entsprechenden präsensitiven Zustandes eine bestimmte Empfindung hervorruft, dem Wesen der Seele zugerechnet werden, müsste also dieses Gesetz nicht ebenfalls Objekt eines nothwendigen Willens sein? In Wahrheit jedoch kommt es

---

[2]) Vgl. Jul. Müller a. a. O. II, S. 22 ff. (King u. A.)

beim Empfinden, wenn von allem Einflusse des Denkens (s. o. § 13, C) abgesehen wird, auf unser Wollen gar nicht an. Die Empfindungen treten vielmehr, wir mögen sie haben wollen oder nicht, mit blinder Nothwendigkeit auf! — Die Nothwendigkeit also wird beim Empfinden zugegeben. Und auch das Wollen ist hier insofern vorhanden, als das sich selbst wollende und behauptende Ich den Empfindungsinhalt als ein Anderes sich gegenüber setzt[1]), als im Besonderen das Setzen dieses Inhaltes doch ein Thun der Seele und damit auch ein Wollen, aber ein nothwendiges Wollen ist[3]). Und da dieses Wollen jenes Gesetz des Empfindens befolgt und (als gesetzmässiges Wollen) einschliesst, so ist es allerdings zugleich ein Wollen dieses Gesetzes.

Dieses nothwendige Sichselbstwollen des Einen überzeitlichen Ich muss von unwandelbarer Festigkeit und Sicherheit, von unendlicher Energie sein: denn in diesem Ich ist keine Zweiheit (keine Trennbarkeit) des Wollenden und des Gewollten, beide sind vielmehr identisch, dasselbe Eine Ich. Und da in diesem Ich all' die einzelnen, im Laufe der Zeit auftretenden Ich-Akte ihren letzten Grund haben (s. o. § 18), so muss auch jeder dieser Akte gegenüber einem jeweiligen Nichtich, das dem Sichselbstbehaupten des Ich etwa als Hinderniss entgegenträte, jener Festigkeit und Energie fähig sein. Und so ist das überzeitliche Sichselbstwollen der Quell jener Willenskraft, die selbstthätig in das Getriebe ihres Organismus einzugreifen vermag, die z. B. bei krankhaft oder leidenschaftlich erregtem Körperzustande, weit entfernt, die Seele als blosse Überleitungs-Station sensibler Erregungen in motorische Bahnen funktioniren zu lassen, dem ankommenden Reize vielmehr ein energisches Veto entgegenzusetzen und dadurch denjenigen Erfolg zu hemmen im Stande ist, der sonst unzweifelhaft eingetreten wäre[4]).

---

[3]) Zu erwarten, dass die Seelensubstanz einen ihr unangenehmen Empfindungsinhalt nicht setzen wolle, würde überdies heissen, ihr eine Selbsttäuschung und Selbstschädigung zuzutrauen. Denn dieser Inhalt entspricht ihrem präsensitiven Gefühlszustande, der ihr durch den über ihr Wesen hinausreichenden Zusammenhang mit anderen Substanzen aufgezwungen ist: und nur das Setzen dieses Inhaltes kann, mittelst des Denkens, dazu führen, diesen Gefühlszustand durch Einwirkung auf die Aussenwelt zu beseitigen.

[4]) Könnte in Folge dessen die Seelensubstanz nicht angesehen werden als eine materielle Substanz, die sich unter günstigen Umständen zu einem denkenden und wollenden Ich entwickelt und sich dadurch die Fähigkeit erworben hätte, in ihrem Innern die Einwirkungen der anderen materiellen Substanzen durch Willenskraft bis zu einem gewissen Grade abzuschwächen und

A. Die Wahlfreiheit und das Denk- und Sittengesetz.

Aber was ist seinem Sichselbstbehaupten hinderlich, was förderlich? Den einzelnen Handlungen und Entschlüssen liegen Motive zu Grunde, und diesen Motiven wieder andere Motive: was liegt aber den letzten Motiven, die (zur Vermeidung eines Regressus in infinitum) von keinen Motiven mehr abhängen können, zu Grunde? Sind sie durch ein zum Wesen der Seelensubstanz gehöriges allgemeines Gesetz bestimmt für alle einzelnen Fälle? Sind sie also unveränderliche und nothwendige, aus dem Sichselbstwollen des überzeitlichen Ich unmittelbar hervorgehende Äusserungen dieses Wollens, sodass in ihnen und in den darauf beruhenden Handlungen zum Ausdruck käme, was diesem Wollen hinderlich, was förderlich ist?

Im Naturgeschehen befolgen die materiellen Substanzen, unter vollständiger Berücksichtigung ihrer jeweiligen Situation, die zu ihrem Wesen gehörigen allgemeinen Gesetze mit unfehlbarer Sicherheit und absoluter Genauigkeit. Wie sie dies im Dienste der blinden Nothwendigkeit fertig bringen, wissen wir nicht. Aber das werden wir sagen dürfen: würde eine dieser Substanzen plötzlich zu einem denkenden und wollenden Ich, von der Art des menschlichen Ich[5]), und sollte sie nun in ihrem Verhältnisse zu anderen Sub-

---

zurückzuweisen und sich so dem Naturmechanismus soweit zu entziehen, dass sie dem Stoffwechsel ihres Organismus nicht mehr unterworfen, in den dreidimensionalen Raum desselben nicht mehr eingeschlossen wäre? Vgl. o. § 25, d. Text zur 7. Anm. — Indess, wir haben keine Veranlassung, die Materie so zu vergeistigen, die materiellen Substanzen für noch unentwickelte, aber durch ihr wahres Wesen zum freien Selbstbewusstsein befähigte Geister zu erklären. Bleiben wir dem Gegebenen möglichst nahe, so müssen wir die (eigentlichen) Seelensubstanzen für entwicklungsfähig halten zum denkenden, zum frei sich selbst bestimmenden Ich, während den materiellen Substanzen diese Fähigkeit zur Erklärung der Naturvorgänge nicht zuzukommen braucht. — Sollten aber die o. § 25, 12. Anm. entstandenen Fragen einst eine derartige Lösung nahe legen, sollten also die Seelensubstanzen früher als Materie fungirt haben, das religiös-sittliche Interesse würde dadurch nicht verletzt werden. Die Seelensubstanzen würden von ihrer erreichten Entwicklungsstufe um so sicherer nicht wieder herabsinken, je mehr ihr sittlicher Charakter befestigt, je mehr ihnen die freie (dem Naturmechanismus widerstrebende) Selbstbestimmung „zur zweiten Natur“ geworden ist, je mehr die Liebe zum Guten ihr ganzes Sein und Wesen durchdrungen und verklärt und den sinnlichen Einwirkungen verschlossen hat. Vgl. u. § 34.

[5]) Vgl. o. 4. Anm. Die Ueberzeitlichkeit des menschlichen Ich würde bei obiger Fiction insofern möglich sein, als die materielle Substanz ja schon vorher ein Sich-selbst-fühlen-und-behaupten (und ebenso die Gesetzmässigkeit des

stanzen dieselben Gesetze, wie vorher, aber nunmehr auf dem Wege des Denkens zur Geltung bringen, so wäre es mit der Sicherheit und Genauigkeit vorbei. Es wäre wenigstens die Möglichkeit gegeben, dass sich die Substanz bei der Anwendung dieser Gesetze auf die einzelnen vorkommenden Fälle irrte, dass z. B. die von ihr berechnete Geschwindigkeits-Resultante, die sie in ihrer Bewegung zu realisiren hätte, weder in der Richtung noch in der Intensität den wirklichen Umständen genau entspräche. Andrerseits jedoch müsste sie diese Gesetze, als zu ihrem Wesen gehörig, in ihrem überzeitlichen Sichselbstwollen[5]) mit unwandelbarer Nothwendigkeit behaupten und festhalten, sie müsste an sich selbst die kategorische Forderung stellen, diesen Gesetzen gemäss zu handeln, dieselben ihrem Verhältniss zu anderen Substanzen treu und unentstellt einzuprägen: diese Gesetze (G) wären gewissermassen zu ihrem Sittengesetz geworden, das sie mittelst des Denkens befolgen sollte. Und wäre mit diesem Sollen nicht bereits eine gewisse Freiheit in ihr Wesen gekommen? — Sie kann die Gesetze G befolgen (wie sie der blinde Mechanismus in der That absolut genau befolgt), sie kann aber auch irren. Und das ist dadurch so gekommen, dass sie die Gesetze nunmehr mittelst des Denkens geltend machen soll, dass die Gesetzmässigkeit des Denkens, dass das logische Sollen, mit den Gesetzen G zusammen, ihrem Wesen zugehört[5]). Dieses Sollen enthält nun erstens das Moment der unbedingten Nothwendigkeit: das Denkgesetz will, dass so und so gedacht werde in allen Fällen, es verlangt ausnahmslose Allgemeinheit, ja eine Allgemeinheit, der Nothwendigkeit, der die Unmöglichkeit des Irrthums zu Grunde liegt[6]); und dieser Wille des Denkgesetzes ist selbst etwas schlechthin Nothwendiges, er ist, da dieses Gesetz mit zum Wesen jener Substanz gehört, mitenthalten im nothwendigen Sichselbstwollen ihres überzeitlichen Ich[5]). Dieses Sollen enthält aber auch zweitens das Moment der Möglichkeit, dass das Denkgesetz im wirklichen Denken befolgt oder auch nicht befolgt wird: auch diese Möglichkeit gehört mit dem Denkgesetze, dessen zweites Moment sie ist, zum Wesen jener Substanz, ist also mitenthalten in ihrem überzeitlichen Sichselbstwollen, d. i. jene Substanz ist nicht nur frei, sondern sie hat nothwendigerweise auch den Willen, frei zu

---

menschlichen Denkens als Anlage) zum Bestandtheil ihres Wesens gehabt haben könnte: vgl. o. § 25, 7. Anm. nebst zugehör. Texte.

[6]) S. o. § 26, d. Text zwischen d. 7. u. 8. Anm.

sein[7]. Denn die Möglichkeit, das Denkgesetz zu befolgen, hat nothwendig[8]) zur negativen Ergänzung das Blos-mögliche, also die Möglichkeit, es nicht zu befolgen (sondern den psychischen Mechanismus walten zu lassen)[9]): befolgt also die Substanz das eine Mal das Gesetz, so war es ihr (da die Möglichkeit, es zu befolgen oder nicht zu befolgen, zu ihrem Wesen gehört) in demselben Momente auch möglich, es nicht zu befolgen; und befolgt sie es ein anderes Mal nicht, so war ihr statt dessen auch die Befolgung möglich. Wollte man einwenden, in einem bestimmten Momente sei die Befolgung statt der Nichtbefolgung, oder umgekehrt, der Substanz zwar ihrem Wesen nach möglich, aber nicht den vorhandenen Umständen nach, so würde man übersehen, dass das Sollen des Denkgesetzes ja grade den Sinn hat: es sei dem denkenden Ich möglich, sich über die Umstände zu erheben, sich frei von ihnen zu machen, sich auf sich selbst, auf sein reines Wesen zurückzuziehen und von diesem Wesen aus das Gesetz zu befolgen; es sei ihm aber auch möglich[8]), dies nicht zu thun, es stehe also den Umständen und dem Gesetze frei gegenüber. Diese Freiheit ist vom logischen Sollen nicht zu trennen, gehört also mit diesem Sollen zum Wesen jener Substanz und muss von ihr mit derselben Energie gewollt werden, mit der sie als überzeitliches Ich sich selbst will. — Dass also das Verhalten des überzeitlichen Sichselbstwollens zu dem, was ihm angemessen oder unangemessen, hinderlich oder förderlich sein könnte, durch ein allgemeines Gesetz vorherbestimmt sei, würde Sinn haben bei einem in blindem Mechanismus thätigen Ich[5]). Ein denkendes Ich dagegen, zu dessen Wesen das Denkgesetz mit seinem Sollen nicht nur als unentwickelte, unthätige Anlage gehört, bei dem dieses Sollen vielmehr in lebendiger Wirksamkeit steht und allein dazu bestimmt ist, das Wesen des Ich dem Verhältniss desselben zum Nichtich einzuprägen, ein solches Ich kann sein nothwendiges Sichselbstbehaupten nur in freier Thätigkeit dem Nichtich gegenüber zur Geltung bringen. Sein Verhalten gegen das Nichtich wird also nicht schlechthin unveränderlich sein, und die diesem Verhalten zu Grunde liegenden letzten Motive ebensowenig. Was dem wahren Wesen dieses Ich wahrhaft hinderlich oder förderlich ist, muss an sich allerdings ebenso unwandelbar und gesetzmässig und nothwendig

[7]) Auch weiss sie sich frei insofern, als in ihrem Ich ihr substanzielles Wesen nothwendig vom Wissen durchleuchtet ist (s. o. § 16).

[8]) Vgl. o. § 26, d. Text vor d. 4. u. 5. Anm.

[9]) S. o. § 26, den Text nach d. 9. Anm.

feststehen, wie dieses Wesen selbst: was aber dem frei thätigen Ich jeweilig, selbst in einem letzten Denk- und Willensakte, als angegemessen oder unangemessen gilt, kann der Wandlung unterworfen sein.

Hiernach wäre also das überzeitliche Sichselbstwollen des menschlichen Ich einerseits nothwendig, andrerseits aber würde in diesem Sichselbstwollen auch die Freiheit gewollt, d. i. die Möglichkeit, dem logischen und entsprechend doch auch dem moralischen Gesetz nicht zu folgen: es würde mithin, da das logische und das moralische Gesetz mit zum Wesen des Ich gehören, im nothwendigen Sichselbstwollen zugleich die Möglichkeit gewollt, sich selbst nicht zu wollen? Ist das nicht ein offenbarer Widerspruch? Wie kann im nothwendigen Sichselbstwollen, das als solches das Sich-selbst-nicht-wollen als unmöglich ausschliesst, die Möglichkeit des Sich-selbst-nichtwollens gewollt werden?

Wir müssen zunächst[10]) zugeben: die im logischen und moralischen Gesetz geforderte Erhebung des Ich über die Umstände und Zustände, in denen es sich jeweilig befindet, ist zwar das Ideal, der die Entwicklung des Seelenlebens zuzustreben hat, aber in der Entwicklung selbst herrscht der Kampf des Gesetzes mit den Zuständen. Im Sichselbstwollen der sich erst entwickelnden Seele nämlich ist neben dem Wollen des Gesetzes auch das Wollen von Zuständen enthalten, auf die sie nicht verzichten mag, als wären sie ihr wesentlich: es treten in ihr also letzte Motive auf, die mit einander in Widerstreit kommen müssen, und dadurch wird jene Nothwendigkeit, mit der das überzeitliche Ich, wie sich selbst, so auch das zu seinem wahren Wesen gehörige Gesetz will, im Denken der Seele, das doch der Kampfplatz dieser Motive ist, verdunkelt und an der ihr gebührenden Geltung geschädigt. Aber in diesem Kampfe grade ist dem Ich die beste Gelegenheit gegeben, seine Freiheit zu bethätigen!

In einem gewissen Gegensatze zu seinem veränderlichen Fühlen wird das überzeitliche Ich von jeher gestanden haben müssen[11]). Aber vor dem Auftreten der Denkthätigkeit wird sein Anerkennen oder Zurückweisen der angenehmen oder unangenehmen Gefühlszustände kein freies, sondern ein nothwendiges Wollen gewesen sein. Denn ohne das im Denken und davon abhängigen Handeln hervortretende Sollen und ohne das denkende Unterscheiden der

[10]) Das Weitere s. u. im Texte nach d. 40. Anm.

[11]) S. o. § 18, 1. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

Gefühlszustände dürfte dem Ich jede Veranlassung und jede Möglichkeit fehlen, die vom Sollen untrennbare Freiheit zu bethätigen. Es liegt zwar die Anlage zur freien Thätigkeit, zum Hervortreten und Sichentfalten der logischen wie moralischen Forderungen, als zum Wesen der Seelensubstanz gehörig, nothwendig im überzeitlichen Ich: dieses Ich hat in seinem nothwendigen Sichselbstwollen den Halt und die Grundlage und Kraft zum freien Handeln, aber der Anstoss und die Gelegenheit und die Mittel zu diesem Handeln, überhaupt das Gebiet, auf dem diese Kraft in Wirksamkeit treten könnte, fehlen, weil das wirkliche Denken fehlt. Es herrscht in seinen Gefühlszuständen noch das Naturgesetz der Resultante, und in seinem Anerkennen oder Zurückweisen dieser Zustände die Nothwendigkeit.

Erst wenn diese Zustände sowie die durch sie bedingten Empfindungen zum Gegenstande des Denkens werden, kann sich im Ich das logische und auch das moralische Sollen regen. Während im blossen Gefühls- und damit identischen Triebleben[12]) die Zustände blind und mechanisch auf einander folgen, wie es eben die starre Nothwendigkeit mit sich bringt, sucht das auf sie und die zugehörigen Empfindungen reflectirende Ich nicht nur ihre logischen Beziehungen (der Ähnlichkeit und Verschiedenheit etc., s. o. § 23) zu erkennen, sondern vor Allem (im Kampfe ums Dasein) sie praktisch in seine Gewalt zu bekommen. Es wird durch den Erfolg seines Denkens und Wollens mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, ob es richtig oder falsch gedacht, ob es klug und gut, oder thöricht und schlecht gewollt und gehandelt hat, kurz hier ist dem Denk- wie dem Sittengesetz Gelegenheit, ein Gebiet gegeben, auf dem es sich geltend machen und entfalten kann.

Freilich zeigt sich auch sofort, dass diese Gesetze ihre Schattenseiten haben. Es ist zwar ganz rathsam, die Thatsachen mit angespannter Aufmerksamkeit aufzufassen und mit unermüdlicher Ausdauer zu verfolgen und mit peinlicher Vorsicht Schlüsse darauf zu bauen: aber diese Art zu denken hat unleugbar etwas Beschwerliches, während es doch weit angenehmer ist, recht leicht und schnell zu einem Resultat, und zwar zu einem aussichtsvollen Resultat zu kommen. Zwar ergiebt sich bald, dass die Wirklichkeit nicht mit sich spielen lässt, dass nur die richtige Beurtheilung der Verhältnisse einen Zweck für das Handeln hat: aber drängt denn nicht die Zeit zur

---

12) S. o. § 18, d. Text nach d. 11. Anm.

Entscheidung, wollen nicht die Bedürfnisse befriedigt sein, muss nicht im Dienste dieser Befriedigung gehandelt werden, bevor noch das Urtheil reif ist? Der Nachtheil bleibt dann allerdings nicht aus, und so ist es schon klüger, die Befriedigung noch aufzuschieben, als voreilig zu handeln: sobald aber dieses Bedenken nicht mehr besteht, soll dann noch die Rücksicht auf das Sittengesetz eine Handlung hindern, welche die Klugheit erlaubt oder gebietet? So tief schmerzlich das reuevolle Bekenntniss auch ist, das Schlechte gewollt und gethan zu haben, wurde es denn nicht gethan um irgend einer Annehmlichkeit willen? Hat denn der Mensch kein Recht, das Unangenehme zu fliehen, das Angenehme zu suchen?

Die letzten Motive liegen so im Streit mit einander. Das logische und moralische Sollen gehört zum Wesen des Ich, aber die Liebe zum Angenehmen auch! Und diese Liebe ist um so berechtigter, als das im Sollen geforderte Ideal nur in der Entwickelung, also (nach der Aussage unserer unmittelbaren Erfahrung), zunächst wenigstens, nur in der Verbindung mit dem Organismus uns näher kommen kann, der Bestand des Organismus aber mit Bedürfnissen verknüpft ist, für deren Befriedigung das Gefühl des Angenehmen oder Unangenehmen eine gewisse Richtschnur ist. — Aber die Liebe zum Angenehmen ist ja, natürlich innerhalb bestimmter (vom Gesetz zu ziehender) Schranken, durchaus verträglich[13]) mit der Liebe zum Wahren und Guten! Und im Wesen der Seele selbst können der Zug zum Wahren und Guten und der Zug zum Angenehmen nur in vollendeter Harmonie mit einander stehen, da dieses Wesen in sich ganz und gar Eins sein muss. Daher kann im überzeitlichen Sichselbstwollen des Ich auch nicht die Vernichtung der auf das

---

[13]) Vgl. Kant, W. W. V, S. 24, u. 41 f. (es „gehört . . selbst zur Pflicht", das „Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst . . . . ., welches eigentlich allein das moralische Gefühl genannt zu werden verdient, zu gründen und zu cultiviren; aber der Begriff der Pflicht kann davon nicht abgeleitet werden"). S. 93 (Mit der Triebfeder des „reinen moralischen Gesetzes selber" lassen sich „gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, dass auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen . . . . Epikuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam sein, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuss des Lebens mit jener obersten und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gleichgewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist"). S. 122 ff.

Angenehme gerichteten Neigung, sondern nur die Harmonie derselben mit der Hingebung an das Gesetz gefordert werden. — In der Wirklichkeit aber stehen beide, wenigstens zunächst, im Kampfe gegen einander. Und wer entscheidet den Streit? Wer legt der Selbstsucht die Zügel an, dass sie innerhalb der Grenzen des Gesetzes sich halte?

Ist der Mechanismus der Schlichter des Streites? Von blos mechanisch bestimmter Aufeinanderfolge der angenehmen und unangenehmen Gefühlszustände kommt allerdings die Entwicklung her. Auch tragen die realen Verhältnisse das Ihrige dazu bei, das widerwillige Subjekt in die Schranken des Denkgesetzes und der Klugheit zu verweisen, während die des Sittengesetzes im Allgemeinen wohl erst später der besonderen Beachtung gewürdigt werden. — Aber schliesslich liegt doch, schon nach rein theoretischen Erwägungen (s. o. § 15 ff.), allem Denken und Wollen und Handeln das Eine überzeitliche Ich zu Grunde mit seinem nothwendigen Sichselbstbehaupten: und dieses Ich sollte sich zum Spielball des blinden Mechanismus machen lassen? Dieses Ich ist seinem Wesen nach nicht nur befähigt, sondern auch gezwungen, sich selbst doch wenigstens theoretisch von seinen veränderlichen Zuständen zu unterscheiden. Und je entschiedener und gründlicher es dies thut, um so klarer wird ihm, dass die Zustände (wie überhaupt jeder Substanz, so auch) ihm selbst insofern ganz gleichgültig sein können, als seine Existenz, sein Substanzsein nicht im Mindesten bedroht wird, wenn an die Stelle des einen Zustandes sogar der direkt entgegengesetzte tritt. Von den Zuständen des Angenehmen oder Unangenehmen als solchen lässt sich also abstrahiren, sie sind an sich durchaus nichts Wesentliches: und wenn es dem Ich auch schmerzlich ist, altgewohnte Annehmlichkeiten aufzugeben, theoretisch genommen ist dieses Schmerzlichsein doch auch nur ein vorübergehender Zustand. Es gehört zwar zum Wesen des Ich, dass es fühlend und wollend sich entwickle, dass es also das Förderliche dem Hinderlichen, im Allgemeinen das Angenehme dem Unangenehmen vorziehe[14]): aber sobald ein bestimmtes Angenehmes im Widerspruche steht mit dem wahren Wesen des Ich, kann es nur als veränderlicher Zustand in Betracht kommen. — Dagegen zieht sich durch das Seelenleben ein Sehnen und Suchen, ein Anerkennen und Zurückweisen, ein Ermuntern und Warnen, das sich nicht blos als

---

[14]) S. o. § 18, d. Text vor u. nach d. 2. Anm.

Zustand ansehen lässt, sondern tief aus dem Wesen der Seele kommen muss. Denn das Sollen des (Denk- wie) Sittengesetzes bleibt, auch wenn das (Verkehrte und) Schlechte gewollt und gethan wird: wir können dem (Wahren und) Guten unsere unbedingte Anerkennung selbst dann nicht versagen, wenn wir ihm untreu sind. Der Resignation auf eine erreichbare Annehmlichkeit folgt, besonders nach vorhergegangenem Schwanken, eine gewisse Befriedigung des Gemüths, ja unter Umständen eine entschiedene Kräftigung des Selbstbewusstseins: die Unterlassung einer sittlich guten That aber ist die Qnelle reuevoller Unruhe und schmerzlicher Vorwürfe im eigenen Selbst. Und während die Erinnerung an überstandene Unannehmlichkeiten (wenn man sich selbst dabei nur treu geblieben ist) etwas Angenehmes hat, bleibt das Schuldbewusstsein ein nagender Schmerz, den selbst die Zeit nicht heilen kann (denn dasselbe überzeitliche Ich, das sich errinnert, hat die Schuld ursprünglich auf sich geladen: und ob auch Jahre vergehen, für dieses Ich bleibt die Schuld, ungesühnt und ungetilgt). Auch enthält das heisseste Sehnen des Reuevollen, dass seine Hingebung an das Gute, wie sie im Momente der Reue und des guten Vorsatzes besteht, doch für alle Zeit fest und unveränderlich dieselbe bleiben möchte, eine Concentration und Vertiefung des Ich in sich selbst, wie sie kein Wunsch nach Beständigkeit des Glückes kennt. Die sittlichen Motive treten also, zwar nicht immer in der stärkeren Intensität (da sie sonst wohl öfter den Ausschlag geben und die Handlungen bestimmen würden), wohl aber in einer Qualität ganz eigener Art auf: sie erscheinen als etwas Bleibendes, vom Ich eigentlich ganz Untrennbares, als etwas Unbedingtes und unendlich Werthvolles und Heiliges, als kategorische Forderungen[15]), die sich durch keine Bedingungen oder

---

[15]) Da das Sollen des Sittengesetzes zum Wesen des Ich gehört, so ist das Unbedingte der sittlichen Forderungen ganz selbstverständlich: diese Forderungen aufgeben, würde heissen, sich selbst aufgeben. Der Kategorische Imperativ fragt das Subjekt gar nicht, ob es „vernünftig sein will“ (vgl. Fr. Schleiermacher, W. W. 3. Abth. II, S. 406 f.), auch nicht, ob es gut sein will, sondern er gebietet unbedingt: Du sollst vernünftig, sittlich gut sein (vgl. u. § 28). — Werden wir auf dem Gebiete des Naturgesetzes sagen dürfen, dass, ausser der wirklichen Bestimmung des Seins, „dem Gesetz auch ein Sollen anhängt?“ „Alle Gattungsbegriffe . . . sind wahre Naturgesetze“: die Entstehung und das ganze Dasein der Individuen einer Art oder Gattung verläuft nach einem solchen Gesetz. Aber „hängt diesem Gesetz auch ein Sollen an? . . . . . Das Vorkommen von Missgeburten als Abweichungen des Bildungsprocesses, und das Vorkommen von Krankheiten als Abweichungen in

Folgerungen, durch keine Wünsche oder Aussichten fälschen lassen (vgl. u. § 28). — Diesen Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem blos Angenehmen mehr und mehr erkennend, hat das überzeitliche Ich hinreichenden Grund, den sittlichen Motiven den Vorzug einzuräumen vor solchen, die in blosssen Lustgefühlen d. i. in veränderlichen Zuständen wurzeln: es hat so auch praktisch genügende Veranlassung, ersteren Motiven auf Kosten der letzteren zum Siege zu verhelfen. Zwar sind Erkennen und Handeln oder Wollen noch zweierlei. Aber ohne Erkenntniss kann sich das überzeitliche Ich doch nicht für das Gute entscheiden: seinem realen Sein, seinem überzeitlichen Sich-selbst-fühlen-und-wollen nach hat das Ich allerdings von jeher einen gewissen Unterschied gemacht zwischen seinen veränderlichen Zuständen[11]); aber in seinem Denken (das im überzeitlichen Ich selbst ja nicht enthalten ist)[16]) muss doch die Erkenntniss dessen, was im Fühlen und Wollen unwesentlich, vorübergehender Zustand ist, was dagegen unbedingten Werth hat, zum wahren Wesen des Ich gehört, erst auftreten, bevor das Ich denkend und wählend das Letztere wollen kann[17]). Und selbst nachdem es längst erkannt hat, was gut, was

---

dem Verlauf irgend einer Lebensfunktion nehmen wir nicht auf in das Gesetz selbst, und diese Zustände verhalten sich zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetz", sodass die „Identität des Verhaltens beider" Gesetze einleuchtet (Schleiermacher a. a. O. S. 409 f. 412 f.). Aber diese Abweichungen entstehen doch ebenfalls auf naturgesetzlichem Wege! Denn soweit dabei etwa psychische Factoren mitwirken sollten, insoweit kommen diese Abweichungen hier überhaupt nicht in Betracht. Die Platonischen Ideen sind ein erster werthvoller Versuch, die Naturgesetze zu formuliren, aber sie treffen nicht das thatsächliche Wirken der Naturkräfte selbst. Und wenn auch alle Formulirungen der Naturgesetze mangelhaft bleiben sollten, so sind deshalb doch die in der Wirklichkeit geltenden Naturgesetze nicht mangelhaft und voller Ausnahmen und Abweichungen: das Walten der wahren Naturkräfte ist vielmehr schlechthin gesetzmässig und nothwendig, von ausnahmsloser, eindeutiger Bestimmtheit und Genauigkeit.

16) S. o. § 16, d. Text zwischen d. 1. u. 3. Anm.

17) Es wäre nicht undenkbar, dass in einem Kinde, bevor es noch ein Gebot oder Verbot der Eltern erhalten oder verstanden hätte, sittlich gute Gefühls- und Willensregungen aufträten: das zu seinem Wesen gehörige Princip des Guten könnte es zu einer Handlung oder einem Verhalten gegenüber seinen Eltern (von denen es schon viele Wohlthaten erhalten und die es schon lieb hat) hinziehen, oder auch davon abziehen, unter Widerspruch der Neigung. Und warum sollte es diesem Zuge zum Guten nicht frei folgen können, lediglich um seines inneren Werthes und seiner kategorischen Bestimmtheit willen? Das

böse ist, pflegt die Versuchung zum Bösen vor Allem Zweifel an der Richtigkeit und Sicherheit dieser Erkenntniss zu wecken, um dadurch die Entschlossenheit und die Kraft des sittlichen Widerstandes zu lähmen.

Die Willenskraft aber, um sich frei für die guten Motive zu entscheiden, wird das überzeitliche Ich nach Obigem[18]) lediglich in jenem Sichselbstwollen haben, das die zum Sollen des Sittengesetzes gehörige und somit im Wesen des Ich enthaltene Freiheit einschliesst. Denn was oben[18]) vom logischen Sollen gesagt wurde, gilt auch vom moralischen. — Das Sittengesetz verlangt und beurtheilt nur solche Handlungen und Entschlüsse, die nicht aus blind waltenden Naturgestzen mit unausweichlicher Nothwendigkeit, sondern aus dem Ich als sittlich freier Persönlichkeit hervorgehen. Das Gesetz wendet sich an das Ich als selbständiges Subjekt, als Substanz, nicht an veränderliche Zustände: auch nicht an die Gesetze, die etwa zum Wesen der Substanz gehören, sondern an den eigentlichsten Kern- und Mittelpunkt der Substanz, an das Ich selbst[19]). Es wendet sich auch nicht an eine todte, seelenlose, sondern an eine wissende und wollende Substanz und beurtheilt nur diejenigen Akte, die aus ihrem Wissen und Wollen entspringen. Dabei gilt ihm die Substanz nicht nur als befähigt, überhaupt Etwas zu wissen und zu wollen, sondern als solche, die wissend und wollend ihrer selbst mächtig ist, die nach ihrem innersten Kern in ihrem Wollen und Handeln gegenwärtig und dafür verantwortlich ist, deren Wissen und Wollen ihr eigenstes Sein und Wesen in sich aufgenommen hat und zur Geltung bringt, kurz deren Wissen und Wollen mit ihrem sub-

---

Obige würde dem nicht widersprechen, da auch hier ein denkendes Unterscheiden unentbehrlich wäre, wie ja überhaupt das logische Sollen sich im Kinde längst schon geltend macht.

[18]) S. o. d. Text vor d. 4. und zwischen d. 6. u. 10. Anm.

[19]) Wie sich das Ich, wenn es ehrlich gegen sich selbst ist, beim Entschluss für eine unzulässige Handlung sehr wohl bewusst sein dürfte, dass es selbst es ist, was den Entschluss fasst, dass es sich allerdings auch anders entschliessen könnte, so wird auch nach der Handlung keine entschuldigende Berufung auf die Umstände und Veranlassungen etc. vom Gewissen anerkannt: es bleibt vielmehr dabei, Ich selbst hab' die That gewollt. Und bei diesem Bekenntniss gilt sich das „Ich“ als ein schlechthin einheitlicher und selbständiger Ausgangs- und Mittelpunkt, nicht als leerer Raum, in dem die Motive nach Belieben ihr Wesen trieben: vielmehr, all' die Motive, das bin Ich selbst! Hätte das Ich die That wollen müssen, so würde es sich unglücklich fühlen, nicht aber sich selbst beschuldigen.

stanziellen Sein identisch, die in Wahrheit ein Ich ist[20]). — Auch gilt dem Sittengesetz dieses Ich nicht als ein solches, dem von einem übermächtigen Wesen nun einmal eine bestimmte Signatur aufgedrückt sei und das nun, wohl oder übel, demgemäss wollen müsse: dieses Wollen wird vielmehr, sofern es unter dem Urtheil des Gesetzes steht, so angesehen, als habe es die zum Wesen des Ich gehörige Bestimmtheit, soweit sie wirklich in ihm vorhanden ist, frei wollend in sich aufgenommen, sodass diese Bestimmtheit nicht nur im Wollen des Ich, sondern auch durch dieses Wollen in ihm sei. Zwar ist kein endliches Ich frei denkend und wollend „dabei gewesen, als es geschaffen wurde", kein Ich wird gefragt, ob es und wie es sein wolle: aber vom realen Sein des Ich, von seinem prä-logisch-moralischen Sichselbstfühlen-und-wollen ist hier ja auch gar nicht die Rede, sondern von seiner Entwicklung zum Denken und freien Wollen[21]). Denn auf der Entwicklungsstufe des Denkens und denkenden Wollens ist es allerdings ein Unterschied, ob sich das Ich sein Wesen (wie es, ohne sein Zuthun, realiter nun einmal ist), weil es muss, gefallen lässt und nachträglich wohl auch theoretisch anerkennt, oder ob es sich praktisch für dieses Wesen, für sein wahres Wesen (z. B. für das Sittengesetz in ihm, oder für sein In-und-durch-Gott-sein) erklärt, ob es dieses Wesen als ein Selbstgewolltes in praktischer Anerkennung nachschafft und der von ihm und in ihm zu erbauenden Geisteswelt seines Denkens, Fühlens und Wollens[22]) einprägt und zu Grunde legt. — Thut das Ich Letzteres, so wird sein Verhalten vom Sittengesetz gebilligt, begnügt es sich mit Ersterem, so wird dies getadelt: beides aber wird im Sittengesetz, da es nur

---

[20]) Der sittlich starke Charakter stellt z. B. an die Wirklichkeit die energische Forderung: Ich will, dass Gerechtigkeit herrsche, so wahr ich bin: in dieser Äusserung des Sittengesetzes gilt sich der sittliche Wille als unabtrennbar vom Wesen des Ich, als stehend und fallend mit dem Sein des Ich, als Eins mit diesem Sein.

[21]) Vgl. o. d. Text nach d. 11. und vor d. 17. Anm. Dass sich das Ich in seinem vormenschlichen Sein durch Einen, fortan massgeblichen und unwiderruflichen Entschluss frei für das Gute oder Böse (oder für eine bestimmte Art oder Intensität desselben) entschieden habe, ist nicht mit dem Sittengesetz verträglich, das sein Du-sollst doch fortgesetzt und ungeschwächt an das Ich richtet und die immer noch vorhandene Möglichkeit der Besserung voraussetzt. Auch würde jene vormenschliche Entscheidung verlangen, dass das Ich damals schon den Grad der logischen Entwicklung erreicht habe, an den wir gegenwärtig das Auftreten und Zur-Geltung-kommen des moralischen Sollens gebunden wissen, was zum Mindesten doch nicht wahrscheinlich sein dürfte.

[22]) Vgl. o. § 15, 5. Anm. M. und § 13, A.

ein Sollen enthält, als möglich vorausgesetzt, und das heisst eben, das Ich wird von ihm für frei erklärt[18]). Mit diesem Sollen gehört also auch die Freiheit zum Wesen, zum Sichselbstwollen des überzeitlichen Ich: dieses Ich ist frei und weiss sich (im Denken und denkenden Wollen) frei und will frei sein.

Dass das Ich in der That frei ist, ergiebt sich negativ schon daraus, dass Äusseres auf das Ich einen Zwang ausüben könnte nur durch dessen innere Zustände, dass diese aber um so ohnmächtiger sind, je mehr sich das Ich von ihnen loslöst, sich auf sich selbst zurückzieht[23]). Alles aber, was das Ich innerlich bestimmen könnte, ist das Ich im Grunde selbst: das Wissen und Wollen ist sein eignes Sein und Thun; und sein substanzielles Sein ist kein blindes Gesetz, kein dunkler Kern hinter dem Ich, sodass aus diesem Hintergrunde allerlei verhängnissvolle Einwirkungen hervorgehen und sein Wollen mit starrer Nothwendigkeit lenken könnten, sondern dieses Sein ist identisch mit seinem Wissen und Wollen. Hier ist also, was bestimmen könnte und was da bestimmt werden soll, identisch Dasselbe. — Auch das positive Moment der Freiheit des Ich, dass es nämlich (durch Nichts ausser oder in sich gezwungen) wiederholt im Laufe der Zeit zu entscheiden, zu wählen vermag zwischen entgegengesetzten Motiven, hat an unserem Begriffe des Ich (§ 16. 18) seine Conditio sine qua non. Nur ein mit seinem Wissen und Wollen identisches Substanzsein kann, von all' seinen Zuständen und Bestimmungen[24]) sich unterscheidend, den entgegengesetzten Motiven als ein Drittes gegenübertreten, an und in dem diese erst Bestand und Bedeutung haben können. Und das Entscheidende kann nur als Substanz, als nothwendig sich selbst wollendes Ich[25]) jenen Halt in sich selbst haben, ohne den es zu keinem Entscheiden befähigt wäre[26]). Ihre positive Ergänzung aber erhält diese Conditio sine qua

---

23) Vgl. o. d. Text vor d. 2. Anm. Um hier ein Beispiel zu haben, denke man nur an den Märtyrer, den keine Folter zu einem erlogenen Bekenntniss zu bringen vermag. Und das Sittengesetz fordert allerdings eine Festigkeit im Selbstwollen des Guten, dass Nichts den Menschen zwingen kann, zu wollen, was er nicht wollen soll: vgl. o. 20. Anm. und d. Text vor d. 4. Anm.

24) Im Denken (vgl. o. d. Text vor d. 17. 21. Anm.) kann sich das Ich auch seinen Wesensbestimmungen gegenüberstellen und, sofern diese nur als ein Sollen zu seinem Wesen gehören, sogar praktisch.

25) S. o. d. Text vor d. 4. Anm.

26) Unter dem Spiel, das im Zustande des Zweifelns und Schwankens die entgegengesetzten Gründe und Motive mit dem Subjekte treiben, hat letzteres

non allerdings erst durch das Sollen des Denk- und Sittengesetzes, erst durch dieses Sollen kommt in das Wesen des Ich die Doppelseitigkeit des Möglichen, des Blos-möglichen d. i. die Wahlfreiheit[27]). — Doch ist es schliesslich auch hier unser Begriff des Ich, der von sich selbst aus zum Sollen führt und allein es rechtfertigt. Denn das Ich steht als sich selbst wissende und wollende Substanz nothwendig im Gegensatze zu seinen Zuständen des Fühlens und Empfindens, zu seinem Nichtich (s. o. § 16. 18). Da sich dieses Ich aber nicht als absolutes, sondern nur als endliches Ich fassen lässt (s. o. § 19), so muss auch dem Nichtich ein Substanzielles zu Grunde liegen, das dem Ich nur dann sich fügt, wenn es von diesem zuvor erkannt und als ein Selbständiges eigner Art anerkannt wird. Will also das sich selbst wollende Ich das Nichtich in seinen Dienst bekommen, so muss es dasselbe zunächst denkend zu erfassen, es muss der Gesetzmässigkeit des Denkens, dem logischen Sollen zu folgen suchen (vgl. o. § 22). Und da es so nur mittelst des Denkens Gewalt hat über das Nichtich, so kann das sich selbst und sein eigenes Wesen wollende Ich dieses Wesen seinem Verhältniss zum Nichtich auch nur durch Befolgung des logischen Sollens

---

so sehr zu leiden, dass es, wenn es sich weder zur Entscheidung, noch überhaupt zum Verzicht auf den betreffenden Gegenstand aufzuraffen vermag, zur Verzweiflung an sich selbst getrieben werden kann. Mit der Entscheidung aber macht es sich den Gründen und Motiven gegenüber als ein Selbst geltend, als ein realer Factor, der hoch über dem blos ideellen Getriebe alles Zweifelns und Denkens steht.

27) S. o. d. Text zwischen d. 6. u. 10. Anm. — Wäre nicht denkbar, dass das Denk- und Sittengesetz im Wesen des Ich nur den Zweck hätten, in dem der Nothwendigkeit unterworfenen psychischen Mechanismus seines Denkens und Wollens ein wirkungskräftiges Motiv abzugeben? Dieses Motiv würde dann zwar, wie es überhaupt im Mechanismus mit jeder einzelnen Kraft der Fall ist, nur modificirt oder gehemmt durch die mitwirkenden Kräfte zur Geltung kommen, aber es wäre für die Gestaltung des Denkens und Wollens doch nicht ganz und nicht immer ohne Einfluss. — Indess, wenn dieses Motiv zwar im Lichte des Wissens (gleichsam beleuchtet vom Wissen), in sich selbst aber wie eine blinde Naturkraft im todten Mechanismus wirkte, so wäre doch zu erwarten, dass es nicht als ein Sollen (vgl. o. 15. Anm.), sondern als ein schlechthin nothwendiges Wollen und Handeln (wie es z. B. im Empfinden vorliegt, s. o. d. Text zur 3. Anm.) in das Bewusstsein träte. Da sich das Denk- und Sittengesetz nun aber thatsächlich als ein Sollen in uns geltend machen, so würde es ein Widerspruch sein, dass einerseits das Blos-mögliche dieses Sollens zum Wesen des Ich gehört, und dass andererseits dieses Wesen nur ein nothwendiges Wollen und Handeln zuliesse, ein Widerspruch, den kein (in sich doch eo ipso einheitliches) Wesen, und am wenigsten das Wesen des Einen Ich einschliessen kann.

einprägen, und will es da nicht scheinen, als heisse dies schon, das Wesen des Ich werde ihm zum Gegenstande des moralischen Sollens? Nicht als ob logisches und moralisches Sollen dasselbe seien! Bei ersterem handelt es sich vielmehr um das Erkennen, bei letzterem um das Wollen, und zwar nicht nur um das Wollen des Denkgesetzes, sondern um das Wollen alles dessen, was überhaupt zum Wesen, zum wahren Wesen des Ich gehört: und dieses wahre Wesen mittelst des Denkens dem Verhältnisse des Ich zum Nichtich aufzudrücken, ist das nicht grade die Forderung des Sittengesetzes? — Nun wird im Sittengesetz allerdings nicht nur gefordert, dass dieses Aufdrücken und Einprägen dem logischen Sollen gemäss sei, sondern vor Allem das Hingegebensein (nicht im prä-logisch-moralischen Sichselbstwollen, sondern) im denkenden Wollen an das wahre Wesen des Ich, der Entschluss für dieses Wesen[28]. Aber auch zu diesem (in der That wesentlichsten) Momente des Sittengesetzes dürfte unser Begriff des Ich ganz von selbst führen. Als endliches Ich nämlich hat es nicht nur andere endliche Substanzen sich gegenüber, sondern allen endlichen Substanzen liegt zu Grunde die Eine absolute Substanz: der Grundzug im Wesen des endlichen Ich ist daher nothwendig seine Abhängigkeit von der absoluten Substanz. Diese Abhängigkeit, oder (vom endlichen Ich aus gesprochen) dieser Zug nach Gott hin muss in seinem nothwendigen Sich-selbst-fühlen-und-wollen als eine Mahnung von unendlichem Ernst sich geltend machen. Aber trotzdem lässt diese Mahnung doch das endliche Ich als ein wahres Selbst, als eine sich selbst fühlende und wollende Substanz gelten. Die Mahnung überlässt es ganz und gar diesem Selbst, sich für oder gegen sie zu entscheiden und sich so (zwar nicht in seinem prä-logisch-moralischen Sein, aber doch in seinem Denken und) in seinem denkenden Wollen gewissermassen als ein A-se zu bewähren, als eine solche Identität von realem, substanziellem Sein mit seinem Wissen und Wollen, bei der wenigstens das im sittlichen Kampfe zu erstrebende und zu erreichende reale Sein durch das Wissen und Wollen ist, die wenigstens im denkenden Wollen causa sui, letzte Ursache ihrer (zu erreichenden) realen Bestimmtheit ist. Und dieser Zug nach Gott, diese unendlich ernste Mahnung, die dennoch das endliche Ich als ein wahres Selbst gelten lässt, ist doch wohl im letzten Grunde das Sollen des Sittengesetzes (s. u. § 28).

---

[28]) Vgl. o. d. Text zwischen d. 20. u. 23. Anm.

Und dass das Ich in seinem Entschlusse thatsächlich auch frei sein wolle und sich frei wisse, dürfte allein der Selbsterfahrung des Menschen gemäss sein. Wie im Entschlusse die Vergangenheit, in der das Auftreten und der Widerstreit der Motive liegt, und die Zukunft, die das zu erreichende Ziel birgt, mit der Gegenwart zusammenfliessen zu einem über die Zeit hinweggreifenden Akte, so hat das sich entschliessende Subjekt das Bewusstsein, dass, bei aller Berücksichtigung der Verhältnisse, die Entscheidung und die Kraft des Entschlusses doch aus ihm selbst, aus ihm als willenskräftiger Persönlichkeit, als selbst-wollendem Ich hervorgeht[19]). — Und die Freude am Selbstwollen kann bei einem willensstarken und selbstbewussten Charakter so tief innerlich, so eifersüchtig werden, dass er eine beabsichtigte Handlung, sobald sie ihm auch von Anderen angerathen wird, nunmehr am liebsten unterlassen möchte. Und könnte einem solchen Charakter von irgend einer ihm glaubhaften Seite gar mitgetheilt werden, nach der in seinem Wollen herrschenden Nothwendigkeit müsse er in einem bestimmten Zeitpunkte eine bestimmte That vollbringen, so würde er diese Weissagung sicher zu Schanden machen und damit in der That beweisen, dass er schlechterdings frei sein will. — Nur wird in diesem Freiseinwollen nicht etwa gewollt, dass das Ich in seinem wirklichen Wollen fortwährend seinen Willen ändere: das Ich will, dass es fortwährend anders wollen könne (als es wirklich will), aber es will nicht, dass es wetterwendisch sei. Es gilt ihm vielmehr die Constanz des Willens als ein gewisses Ideal. Streng genommen freilich wird nur die Festigkeit des guten Willens vom Sittengesetz gefordert: aber die Festigkeit in sittlich Erträglichem hat doch insofern ebenfalls einen idealen Werth, als sie eine feste, selbstbewusste Willenskraft vermuthen lässt, die ja allein der Boden ist, in dem das Sittengesetz Wurzel schlagen und gedeihen kann. Und hiervon geht sogar auf die Consequenz im Bösen ein Schein der Anerkennung über, indem auch hier ein selbständiger, fest in sich gefügter Charakter zu Grunde liegen muss, der „einer besseren Sache werth gewesen wäre.“ So entschieden also kommt es im sittlichen Urtheil zum Ausdruck, dass nur der selbstbewusste, frei sich selbst bestimmende Wille, nur das frei und fest in sich selbst sich gründende Ich die wahre Grundlage echter Sittlichkeit abgeben kann.

B. Die Wahlfreiheit und die sittliche Erfahrung und der Satz des Grundes.

Doch was hilft es dem Menschen, dass das Sittengesetz Festigkeit im Guten fordert und Wahlfreiheit voraussetzt, wenn er in Wirklichkeit fest ist im Bösen? Ist es denn überhaupt möglich, durch Freiheit und deren Beweglichkeit Festigkeit zu erwerben? Können eingewurzelte Neigungen und Gewöhnungen verwerflicher Art, kann gar die uralte, aus dem prä-logisch-moralichen Sichselbstwollen stammende Selbstsucht so im Handumdrehen in beständige Liebe zum Guten verwandelt werden? Setzt nicht, wie die Trägheit der Materie den Erfolg der angreifenden Kraft hemmt, so auch eine gewisse Schwerfälligkeit[29]) des psychischen Lebens den Besserungsversuchen Widerstand entgegen? Ja führt nicht, wie der aufwärts geschleuderte Stein vermöge seiner lebendigen Kraft entgegengesetzt der Schwerkraft sich bewegt, so auch der einmal gefasste Entschluss in seiner Richtung das Subjekt trotzig weiter, so nachdrücklich auch entgegengesetzte Mahnungen Umkehr fordern?

Indess, wir haben weder Veranlassung, von plötzlich, ruck- und stossweise auftretenden Wirkungen der Wahlfreiheit zu sprechen, noch die Mitwirkung realer Verhältnisse und psychologischer Gesetzmässigkeit im Dienste der Wahlfreiheit zurückzuweisen. Vielmehr, es hätte die sittliche Forderung der Festigkeit im Guten ja gar keinen Sinn, wenn es psychologisch keine Mittel gäbe, Neigungen und Willensrichtungen im ruhelos bewegten Strome des Seelenlebens zu verankern[30]). Nur solle, mahnt das Sittengesetz, nicht die Liebe

---

[29]) Herrührend von der Unveränderlichkeit rein psychologischer Gesetze, von fest gewordenen Ideenverbindungen, vom Gebundensein an den Organismus, vom Gelten eines gewissen Zeitmasses in der Aufeinanderfolge der Vorstellungen u. A. Daher kann es z. B. kommen, dass das Subjekt im Zustande leidenschaftlicher Erregung einem sinnlichen Eindruck und den durch ihn ausgelösten Ideenassociationen gegenüber nicht einmal Zeit findet, entgegengesetzt wirkende Gedanken und damit verbundene Gefühlszustände wach zu rufen und zur Geltung zu bringen und so durch seine Willenskraft in den Verlauf des psychischen und zugehörigen körperlichen Mechanismus rechtzeitig und wirkungsvoll einzugreifen: und aus diesem Mechanismus kann, wenn die Situation günstig ist, eine Handlung hervorgehen, ohne dass noch das Subjekt recht zur Besinnung gekommen ist.

[30]) Vgl. o. 29. Anm. Die alltägliche Erfahrung lehrt ja in der That, dass, wie Vorstellungen und Gedanken im Gedächtniss sich befestigen, so auch bestimmte Richtungen des Gefühls- und Trieblebens (sogar körperlich) „zur Gewohnheit", „zur zweiten Natur" werden: vgl. auch o. § 13,139. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

zum Bösen, sondern die Liebe zum Guten verankert werden. Und die Verwandlung der ursprünglichen Selbstsucht in selbstgewolltes Dahingegebensein an das Gute solle der Mensch nicht etwa von zufällig eintretenden Fügungen eines gütigen Geschicks erwarten, sondern durch das freie Wollen und Handeln seines eigensten Selbst herbeizuführen suchen. Und das solle er nicht aufschieben in dem Gedanken, er habe noch immer Zeit zu dem verzweifelten Sprunge über die Kluft, die das Böse vom Guten trennt. Denn dieser Sprung sei nicht nur verzweifelt, sondern erreiche niemals sein Ziel. Und daher eben sei nöthig die sittliche Selbsterziehung, die Einkehr und Wachsamkeit in sich und über sich selbst, um so in stetiger Arbeit zu leisten, was der Mensch durch seine Kraft plötzlich und sprungweise nicht zu leisten vermöge. Dies ist doch wohl der Sinn des Sittengesetzes!

In der That, mit der Wahlfreiheit dürfte es nicht in das Belieben des Subjektes gestellt sein, plötzlich den „alten Menschen auszuziehen“: aber wenn diese Freiheit der uralten Selbstsucht, oder späteren Rückfällen leichterer oder ernsterer Art stetig entgegenwirkt, so wird sie die Festigkeit derselben allmählich ebenso zu überwinden vermögen, wie die stetig wirkende Erdschwere jede noch so grosse lebendige Kraft des aufwärts sich bewegenden Steines allmählich vernichtet. — Denn wir werden durch die Thatsachen der sittlichen Erfahrung allerdings gezwungen sein, zuzugeben, dass der Erfolg und überhaupt die Wirkungsweise der Wahlfreiheit um so mehr geschwächt und gehemmt wird, je grösser die Festigkeit in der Selbstsucht ist. Denn je grösser diese Festigkeit ist, um so willkommener und mächtiger sind alle der Selbstsucht günstigen Vorgänge des Seelenlebens, um so ohnmächtiger aber die ihr widerstrebenden. Je grösser z. B. die Habsucht des Subjektes ist, um so mehr wird eine aussichtsvolle Versuchung, die Habe zu mehren, den normalen Verlauf seines Denkens verwirren, sein Denken so einseitig beherrschen, dass das Auftreten hinderlicher Gedanken und Willensregungen rein mechanisch erschwert und verzögert wird. Und selbst wenn gegen die Versuchung sittliche Bedenken sich regen, wenn das Subjekt diese Bedenken nicht nur (weil es muss, weil der Zug zum Guten nun einmal zu seinem Wesen gehört) als an sich unbedingt werthvoll anerkennt, sondern sogar in freiem Wollen sich sehnt, dass es anders mit ihm stehen möchte, dass seine Liebe zum Guten stärker, die Macht der Versuchung über sein Gemüth schwächer sein möchte, so kann die Habgier doch so tief Wurzel in ihm

geschlagen haben, dass die freien Willensregungen gegen sie nur schwach und vereinzelt und unbeständig sind, dass schliesslich, wo es zu handeln gilt, wo die Zeit zur Entscheidung drängt, das Subjekt für die Versuchung sich entschliesst[31]. — Kurz, wir werden zugeben müssen: wie im prä-logisch-moralischen Sichselbstwollen die Wahlfreiheit zwar als Anlage zum Wesen des Ich gehörte[32], dem Ich aber trotzdem, zufolge seines damaligen Zustandes, das freie Wählen unmöglich war, so mag überhaupt die Möglichkeit dieses Wählens gesetzmässig an einen Complex bestimmter Bedingungen gebunden sein[33]. Es lässt sich z. B. denken, dass diese Bedingungen zur Geltung kommen in der Stärke und Gewalt, die einerseits die zum Guten und andrerseits die zur Selbstsucht hindrängenden Motive jeweilig im Subjekte haben[34], und dass die Möglichkeit des freien Wählens als abhängig von der Stärkedifferenz (D) dieser einander entgegengesetzten Motive könne angesehen werden: es könnte mithin, wenn G die Gesammtstärke der zum Guten, und B die Gesammtstärke der zur Selbstsucht (zum Bösen) antreibenden Motive bezeichnete, die Möglichkeit, frei zu wählen, etwa als Funktion von $D = G - B$ gelten. — Diese Möglichkeit würde sich also erst bei einem bestimmten negativen Werthe von D über 0 erheben, bei wachsendem D erst noch sehr klein (d. i. mit Schwierigkeiten, mit Anstrengung

[31]) Es kann natürlich auch vorkommen, dass das Subjekt, zwischen der Selbstsucht und den ihr widerstrebenden sittlichen Bedenken hin und her schwankend, überhaupt zu keinem definitiven Entschlusse kommt und dadurch einen Verlauf des psychischen oder körperlichen Mechanismus oder des realen Geschehens ausser ihm verschuldet, den es durch rechtzeitiges Eingreifen hätte hindern können.

[32]) Vgl. o. d. Text nach d. 11. Anm.

[33]) Es werden u. A. abnorme Zustände des Organismus nicht weniger störend und verwirrend auf den Verlauf der Gedanken und des ganzen Seelenlebens wirken müssen, als etwa eine leidenschaftliche Erregung, die auf fest und tief eingewurzelten Begierden beruht.

[34]) Im prä-logisch-moralischen Zustande wird die Stärke der ersteren = 0 sein, und auch nach dem Auftreten des moralischen Sollens wird die Macht des Guten über das Subjekt im Allgemeinen um so geringer sein, je grösser die Selbstsucht ist, und je mehr letztere abnimmt, um so stärker wird erstere werden. Demgemäss wird also die Macht der Versuchung zum Bösen, im Ganzen genommen, um so schwächer werden, je mehr sich die Liebe zum Guten im Subjekt befestigt und ausbreitet, sodass ihm eine Versuchung, die ihm früher verlockend war, nach erlangter sittlicher Kräftigung unmittelbar schon bei ihrem Auftreten sogar zuwider ist. Vgl. auch o. 23. Anm. nebst zugehör. Texte.

und „Selbstüberwindung“ verbunden)[35]) sein, um für $D = 0$ einen Werth zu erreichen, der wohl als ihr Maximum anzusehen wäre. Und dieses Maximum würde das Ich im Allgemeinen um so schneller und sicherer erreichen, je ausdauernder und entschiedener es sich für das Gute entschlösse, je intensiver seine Festigkeit im Guten würde.

Nur soll damit natürlich die Gunst oder Ungunst der Verhältnisse, der staatlichen und sozialen Zustände, der Berufs- und Lebensstellung, der Natur und des eigenen Körpers nicht geleugnet werden. Namentlich ist ein gewisses Auf-und-ab in diesen Verhältnissen von grossem Werth, um das Subjekt dem Falle $D = 0$ näher zu bringen und in der Unbeständigkeit des menschlichen Wollens diesen Fall immer wieder herzustellen. Der Wechsel der Tages- und Jahreszeiten bringt Veränderungen der körperlichen und geistigen Stimmung mit sich, die bald eine lebensfrohere, leichtere und leichtsinnigere, bald eine ernstere und strengere Auffassung des Sittlichen begünstigen. Und während die Kraftfülle des Körpers dem Übermuth und der Nichtachtung des Sittengesetzes leicht Vorschub leistet, lässt die der Ausschweifung nothwendig folgende Erschöpfung die Vernunft wieder zu Worte kommen und durch Reue wenigstens doch die Sehnsucht nach Besserung wach werden. Auch im Leben und in der Geschichte findet der aufmerksame Beobachter immer und immer wieder Veranlassung, dem Werthe des Sittengesetzes nachzudenken. Denn da ist deutlich zu sehen, wie aus gewissenlosem Egoismus und thierischer Genusssucht, aus Schamlosigkeit und Liederlichkeit allmählich vollständige Corruption an Körper und Geist hervorgeht. Daher dann Schleicher und Streber statt berufstreuer und pflichteifriger und leistungsfähiger Männer; Heuchler statt gläubig frommer Christen, die nicht gedächtniss- und schablonenmässig, um so tiefer aber im Gemüth und um so ernster in den Werken ihren Gott bekennen und verehren und lieben[36]). Die Heuchelei soll Andere, in deren Augen man gern noch Etwas gelten möchte, hinwegtäuschen über den völligen Mangel an wahrer Religion: diese Anderen aber, selbst denkend und vom noch nicht erloschenen Sittengesetz getrieben, wirken der Corruption entgegen, um zum Siege des

[35]) Indem das Ich die Selbstsucht gewaltsam zurückdrängen müsste, um sich die volle Freiheit des Dritten gegenüber den entgegengesetzten Motiven zu erwerben und zu sichern: vgl. o. a. Text vor d. 25. und u. nach d. 37. Anm.

[36]) Vgl: Matth. 6, 5 ff.: Und wenn du betest, sollst du nicht sein wie die Heuchler etc.

Guten beizutragen. Und diesem Schauspiel, heiter und ernst im Einzelnen, erfreulich im Ganzen (denn alles Schlechte ist werth, dass es zu Grunde geht), kann nur die Überzeugung entspringen, dass ewig und unvergänglich das Gute besteht und zur Geltung kommt im Menschenleben, dass Selbstbewusstsein und Gerechtigkeitssinn tief in den Herzen der Sterblichen wurzeln, dass keine Widerwärtigkeit, keine Niederträchtigkeiten in des Menschen Brust ersticken und ertödten können, was Gott in sie gepflanzt hat. Und je mehr diese Überzeugung Raum gewinnt im Denken und Dichten, im Fühlen und Wollen des Einzelnen, um so sicherer wird er in sich jenen Zustand gründen, der ihm erlaubt, frei das Gute zu wählen und damit sich selbst nnd dem Ganzen den grössten und besten Dienst zu erweisen[37]).

Je mehr sich aber im Subjekt die Liebe zum Guten befestigt, je mehr D über 0 hinaus wächst, um so kleiner dürfte die Möglichkeit des freien Wählens wieder werden: wie das Ich für $D < 0$, um sich den Motiven gegenüber die volle (für $D = 0$ vorhandene) Freiheit des Dritten[35]) zu sichern, die Selbstsucht gewaltsam zurückdrängen muss in freien Willensakten, deren Möglichkeit mit abnehmendem D immer mehr sich verringert, so wird für $D > 0$, der Liebe zum Guten im Dienste der Selbstsucht frei entgegenzuwirken, um so verwerflicher und verächtlicher, um so abstossender, widerlicher und schwieriger werden, je tiefere Wurzel das Gute bereits im Gemüthe geschlagen hat. Dieses freie Entgegenwirken wird z. B. darin bestehen können, dass das Ich, trotz seiner überwiegenden Festigkeit im Guten, doch noch lüstern genug ist, sich auf die Vorspiegelungen der Selbstsucht, erst nur denkend und phantasierend, dann auch fühlend und wünschend einzulassen, dass es wohl gar sich sehnt, sein sittlicher Gehalt möchte geringer sein: ein Verhalten, das allerdings, wenn nicht rechtzeitig noch Umkehr eintritt, schnell genug zum Verbrauch des sittlichen Kraftüberschusses, zum Falle $D = 0$, zum völlig freien Wollen und Thun des Bösen führen würde. Aber dennoch dürfte ein Kleinerwerden der Möglichkeit des freien Wählens für $D > 0$ nicht weniger anzunehmen sein, als für

[37]) Durch das von Jul. Müller a. a. O. II, S. 27 f. 94 f. Bemerkte wird die oben dargelegte Auffassung der Wahlfreiheit nicht getroffen (nicht „einmal" in der Entwickelung des Menschen, sondern sehr oft dürfte „ein vollkommenes Gleichgewicht der entgegengesetzten Antriebe" in ihm vorhanden sein). Diese Auffassung hat vielmehr mit dem, was Müller S. 30. 52. 63 ff. 69. 72. 78. 81 u. a. lehrt, mehrfach Berührungspunkte.

$D < 0$. — Zwar wird im Allgemeinen mit wachsender Festigkeit im Guten die Beweglichkeit und Klarheit des Denkens zunehmen, und damit würde die Verwirrung und Schwerfälligkeit des Denkens[38]), die eine wesentliche Bedingung des Kleinerwerdens dieser Möglichkeit für $D < 0$ war, für $D > 0$ wegfallen. Aber statt dessen ist die für $D > 0$ zunehmende Richtigkeit und Vertiefung des Denkens eine wesentliche Förderung der Liebe zum Guten[39]) und damit ebenfalls eine Verminderung der Möglichkeit des freien Wählens. — Vor Allem aber ist zu beachten, dass diese Möglichkeit als Funktion von D doch einmal, für sehr grosse positive Werthe von D, auf 0 wird herabsinken, vorher also der 0 stetig näher und näher wird kommen müssen. Denn denken wir uns die Festigkeit im Guten grösser und grösser (und demgemäss die Liebe zur Selbstsucht kleiner und kleiner)[34]) werdend, so würde doch einmal ein Punkt erreicht werden müssen, von dem an das freie Wählen unmöglich, die reale Freiheit zur Wirklichkeit geworden wäre (s. o. § 26).

Die Wahlfreiheit des Ich läge dann, wie im prä-logisch-moralischen Sichselbstwollen, nur noch als Anlage in ihm. Da nämlich das Ich im Zustande der realen Freiheit seinem substanziellen Wesen nach noch dasselbe endliche Ich wäre, wie vorher, so müsste in diesem Wesen mit dem Sollen des Gesetzes auch die Wahlfreiheit noch enthalten sein. Ja das Ich müsste in seinem nothwendigen Sichselbstwollen auch seine Wahlfreiheit wollen und behaupten und festhalten (nicht etwa, weil es sich nach dem Bösen sehnte und es gelegentlich wählen möchte, auch nicht, um den unendlichen Vorzug, der im freien Wählen des Guten liegt, sich zu bewahren, sondern weil es eben sein eigenes Wesen nothwendig wollen muss). — Dass etwa das nothwendige Wollen der Möglichkeit, das im (logischen und) moralischen Gesetz Verbotene zu wollen, dem nothwendigen Sichselbstwollen widerspreche[40]), ist nicht zutreffend, da das Wollen des Verbotenen an sich selbst noch zu unterscheiden ist vom Nichtwollen des Gesetzes. Denn das Ver-

---

[38]) Vgl. o. d. Text vor d. 31. und nach d. 11. u. 16. Anm.

[39]) Vgl. o. 7. Anm. (Spinoza) und d. Text zwischen d. 13. u. 16. Anm. Auch die Beweglichkeit des Denkens ist, für den Bösewicht allerdings in der Regel ein Mittel, immer schlechter zu werden, für $D > 0$ aber insofern der Befestigung des Guten förderlich, als etwaige Rückfälle in die Selbstsucht bei lebhafter Denkthätigkeit doch wohl leichter zurückzunehmen und zu verwischen sind, als bei dumpfem Dahinbrüten.

[40]) S. o. d. Text vor d. 10. Anm.

botene wird schliesslich nicht deshalb gewollt, weil es verboten ist[41]), sondern weil es irgend eine Annehmlichkeit verspricht, sodass das Wollen des (verbotenen) Angenehmen das Wollen des Gesetzes nicht ausschliesst[42]). Nun steht zwar das Wollen des verbotenen Angenehmen im Widerspruch[43]) mit dem Gesetz[44]), aber das ist kein logischer Widerspruch, keine Unwahrheit: es ist vielmehr Thatsache, dass das Wollen des (verbotenen) Angenehmen und das Wollen des Gesetzes, des Guten überhaupt (das sich in dem betreffenden Falle allerdings als Nichtwollen dieses Angenehmen geltend machen sollte)[45]) neben einander im Ich bestehen[42]): dieser

---

[41]) Man kann zwar sagen, es thue z. B. in der Schule der Taugenichts das Verbotene grade deshalb, weil es verboten ist. Der eigentliche, tiefer liegende Grund ist aber auch hier, dass der Taugenichts seinen Mitschülern imponiren, den Lehrer ärgern, kurz, ein ihm Angenehmes erreichen will. Entsprechendes bietet das Leben ausser der Schule. — Ja, es wäre wohl denkbar, dass ein von Schicksalsschlägen aller Art Betroffener zu einem ungeheuerlichen Verbrechen sich entschlösse, grade weil es ein solches Verbrechen ist, um sich damit (nach seiner verkehrten Metaphysik) an der Menschheit, an der Weltordnung, an — Gott zu rächen. Weshalb zu rächen? Weil ihm die Rache süss ist. Und weshalb ist sie ihm süss? Weil er nicht nur aufs Schmerzlichste unter seinem Geschick leidet, sondern weil sein Gerechtigkeitssinn durch sein (vielleicht ganz und gar unverdientes) Geschick aufs Tiefste verletzt ist. Der Gerechte κατ᾽ ἐξοχήν ist in Wahrheit sein höchster Gott, und diesem Gott zu dienen, entschliesst er sich in seiner verkehrten Metaphysik. — Und so wird überhaupt keinem Menschen möglich sein, das Böse, im letzten Grunde, um des Bösen willen zu wollen, sondern nur um einer Annehmlichkeit, oder (bei verkehrtem Denken) um des Guten willen.

[42]) Vgl. o. 15. Anm. nebst vorhergeh. Texte und u. § 28. Das Gesetz fordert die Harmonie der Liebe zum Angenehmen mit der Liebe zum Guten, im Wollen des Verbotenen aber wird ein in Disharmonie mit dem Guten Stehendes gewollt: aber es wird nicht wegen dieser Disharmonie gewollt, sondern weil es eben als angenehm erscheint. — Auch im falschen Denken will man nicht den Irrthum, sondern irgend ein Anderes (man will z. B. schnell zu einem Resultat kommen): durch dieses Wollen eines Anderen ist es mitbedingt, dass, trotz des ununterbrochenen Wollens des Denkgesetzes, der Irrthum über den Denkenden kommt.

[43]) Dieser Widerspruch im realen Sein und Wollen des Ich ergiebt jene Zerrissenheit des Gemüths während und besonders nach dem Wollen und Handeln, in der das Ich sich sagen muss, dass es das Böse will und thut und doch das Gute liebt.

[44]) Denn das Gesetz gebietet grade das Nichtwollen des mit ihm nicht verträglichen Angenehmen.

[45]) Denn das Gesetz (und die in ihm geforderte Harmonie der Liebe zum Angenehmen mit der Liebe zum Guten) gehört nur als ein Sollen zum Wesen des Ich (so energisch es in diesem Sollen auch will, dass das Gute zum

reale Widerspruch im Zustande des Ich ist als Thatsache eine Wahrheit. Es ist also auch das Wollen des Verbotenen verträglich mit dem Wollen des das Gesetz einschliessenden Wesens des Ich, mit dem Sichselbstwollen des Ich[46]). Auch ist das Wollen der Möglichkeit, das Verbotene zu wollen, doch noch etwas ganz Anderes, als das Wollen der Wirklichkeit dieses Wollens, etwas Anderes, als das wirkliche Wollen des Verbotenen. — Dieses wirkliche Wollen würde vielmehr im Zustande der realen Freiheit (obwohl es nach dem Wesen des Ich möglich wäre, doch) eben dem Zustande nach unmöglich sein: dieser Zustand würde es mit sich bringen, dass alle äusseren Einwirkungen, dass überhaupt alle an das Ich herantretenden Versuchungen zum Bösen keine Gewalt über dasselbe gewinnen könnten, für das Ich selbst gar keine Versuchungen mehr währen[34]). Denn zu dieser Freiheit würde gehören, dass seine Festigkeit im Guten unendlich gross, oder doch wenigstens so gross[47]) sei, dass sie durch keine noch so gefahrvolle Versuchung, die überhaupt an ein menschliches Ich herantreten kann, auch nur das Mindeste an ihrer Intensität verlöre[48]).

---

bleibenden Zustande, zur zweiten Natur des Ich werde). Gehörte das im Gesetz Geforderte als ein (Verwirklichtes oder) Reales zum Wesen des Ich, dann wäre allerdings ein Nichtwollen des Geforderten, ein Wollen und Thun des Bösen schlechthin unmöglich.

[46]) Wäre aber das Wollen des Verbotenen ein Nichtwollen des Gesetzes überhaupt, so wäre allerdings das Wollen der Wahlfreiheit (d. i. der Möglichkeit, das Verbotene zu wollen) ein Wollen der Möglichkeit, sich selbst nicht zu wollen, d. i. ein Wollen der Möglichkeit eines Unmöglichen.

[47]) Wollte man annehmen, ein Mensch sei einer noch grösseren Festigkeit (fähig, oder gar) theilhaftig, so könnte dieses Mehr allerdings als etwas Überverdienstliches erscheinen. Da dieses Mehr aber doch wohl nur auf Kosten der Liebe zum Angenehmen ermöglicht wäre, so würde ein solcher Mensch, statt eine Harmonie der Liebe zum Angenehmen mit der Liebe zum Guten darzustellen, vielmehr eine Caricatur sein, die Gott nicht wollen kann: das „Überverdienstliche“ würde also vielmehr eine Verletzung des Sittengesetzes sein. — In der That ist z. B. das Mönchsgelübde der Armuth ein Hinderniss segensreichen Wirkens. Vgl. auch o. 13. Anm. — Das Sittengesetz kann natürlich von keinem Menschen verlangen, was ihm schlechthin unmöglich ist. Wir werden aber annehmen dürfen, dass die Festigkeit im Guten, die ein menschliches Ich (seinem Wesen nach) in seinem gesammten (auch postmortalen) Dasein jemals zu erreichen vermag, hinreichend sein würde zu seiner realen Freiheit.

[48]) Wollte man das Sittengesetz nur eine solche Festigkeit im Guten fordern lassen, die jeder Versuchung, die an ein Subjekt bei seinen individuellen Verhältnissen (bei seinem Alter und Naturell, bei seiner Umgebung

Zwischen den beiden Grenzen der Möglichkeit des freien Wählens aber bleibt die zum Wesen des überzeitlichen Ich gehörige Wahlfreiheit die letzte Antwort auf die Frage nach dem Grunde seiner freien Entschlüsse. Dass ein bestimmtes Ich nach einander bestimmte Entschlüsse, ja schon dass dieses Ich (*S*) in einem einzelnen Momente *t* frei wählend einen bestimmten Entschluss *E* fasst, ist eine Verbindung eines Mannigfaltigen, die ihren Grund haben muss (s. o. § 7). Dieser Grund liegt nach Obigem[49]) in der Wahlfreiheit, im Wesen des Ich. — Aber warum wählt *S* in *t* denn grade *E*, da es sich, als frei wählend, auch anders hätte entschliessen können? *S* wählt *E*, weil es *E* wählt: ein Grund hinter dem freien Entschlusse wäre vielmehr ein Widerspruch. Der in *t* auftretende und bestehende Entschluss hat seinen Halt im Ich: hat er diesen Halt nicht genauer in dem bestimmten Ich des Momentes *t*? Das reale Sein des Ich in *t* ist vielmehr abhängig vom Wollen des Ich in diesem Momente[50]), und so hat der Entschluss *E* (oder das zu *E* sich entschliessende über-

---

und Berufsstellung etc.) herantreten kann, vollständig und ohne Intensitätsverlust gewachsen ist, so würde das praktisch entweder auf Dasselbe hinauskommen (da sowohl die Verhältnisse des Individuums, als die Grösse der Versuchung veränderlich sind), oder zu leichtsinniger Sicherheit führen. Jedenfalls aber würde, wenn ein Mensch während einer bestimmten Zeit alle Versuchungen zum Bösen thatsächlich zurückgewiesen hat, damit zwar seine sittliche Reinheit während dieser Zeit, aber nicht seine sittliche Vollkommenheit gegeben sein (vgl. Augustin bei Jul. Müller a. a. O. I, S. 75). — Könnte ein Mensch schon im allerersten Anfange seines logisch-moralischen Daseins eine derartige Festigkeit im Guten besitzen, dass bei ihm alle Versuchungen zum Bösen absolut eindruckslos und ohnmächtig wären, so wäre es ihm leicht, sündlos zu sein. Andererseits aber ist nicht jedes Versuchtwerden, das Eindruck macht, Begierde weckt (auch ohne dass ihr nachgegeben wird), an sich selbst schon sündhaft? Sobald das Subjekt die Unverträglichkeit der Liebe zu einem Angenehmen mit dem (Sittengesetz oder dem) Zug zum Guten erkennt und die Möglichkeit des freien Wählens besitzt, sobald ist allerdings das Zögern mit der Entscheidung, das kürzeste Bestehenlassen der Begierde an sich selbst schon ein Verstoss gegen das Gesetz (vgl. o. 17. Anm. und d. Text nach d. 11. und vor u. nach d. 30. 33. Anm.). Auch ist unleugbar, dass die Erkenntniss der Verwerflichkeit eines Entschlusses nach der That (d. i. nachdem der Nebel, mit dem die Versuchung den Verstand umhüllt, verschwunden ist) im Allgemeinen klarer ist, als vor derselben.

49) S. o. d. Text zur 1. bis 9. und nach d. 18. Anm. Vgl. auch § 10, d. Text vor d. 24. Anm.

50) Vgl. o. 34. 23. Anm. Auch die Vergangenheit des *S* kommt hier nur insofern für *t* und *E* in Betracht, als sie im realen Sein des *S* irgend wie gegenwärtig, in und mit diesem Sein also von dem in *t* bestehenden Wollen des *S* abhängig ist.

zeitliche Ich) seinen Halt lediglich in sich selbst[51]). Dem Entschlusse E sind andere Entschlüsse vorangegangen: ist E nicht einfach die Folge dieser vorangegangenen Entschlüsse und des durch sie bedingten realen Seins von S, die Folge nach einem zum Wesen von S gehörigen allgemeinen Gesetze? Ein solches Gesetz könnte aber doch, da das substanzielle Wesen von S mit seinem Wissen und Wollen identisch ist, nicht als blinde Naturmacht über dem Ich walten, sondern nur im Wissen und Wollen des S die auf einander folgenden Entschlüsse hervorgehen lassen: und so lehrt ja in der That die Erfahrung, dass wir denkend und wählend von einem Entschlusse zum andern fortschreiten. Jenes Gesetz würde also in der Hauptsache auf das Denk- und Sittengesetz hinauskommen[52]), d. h. das Sollen und die Wahlfreiheit einschliessen und damit das Ich selbst als den letzten, sich durch sich selbst bestimmenden Urheber des Entschlusses gelten lassen. Denn bei der sittlichen Selbstprüfung endigt schliesslich alles Fragen nach dem Warum mit dem Bekenntniss: Ich selbst hab' gewollt. Ich bin mir hierbei bewusst, dass ich allen Motiven für und wider einen Entschluss, allen Wünschen, Gewohnheiten, Grundsätzen etc. frei gegenüberstehe, dass ihr Einfluss auf die Entscheidung davon abhängt, ob ich sie anerkenne oder zurückweise: und weshalb erkenne ich sie an oder weise ich sie zurück? Schliesslich, weil ich will: ich will also, ohne zu müssen; ich will, weil ich will; und erst wo dieses unbedingte Wollen ist, da ist sittliche Zurechnung, da ist auch unbedingter Werth oder unbedingte Verwerflichkeit eines Entschlusses. — Und wie das Ich der letzte Urheber seiner Entschlüsse ist, so ist sein Wesen auch der letzte Erklärungsgrund ihrer bestimmten Aufeinanderfolge. Die Eigenschaften des Kreises als eines todten Gebildes haben ihren gemeinsamen Grund in seinem Wesen, und die auf einander folgenden freien Entschlüsse haben ihre Einheit, ihren über sie alle übergreifenden Einen Grund im lebendigen Wesen des Ich: sie gehen aus diesem Wesen hervor, nicht nach dem Gesetze

---

[51]) Wie die absolute Substanz causa sui ist, so ist beim freien Entschlusse in dem Akte Ich will das Motiv mit dem Wollen identisch: Ich will, weil ich will. Und wie sich der Satz des Grundes die absolute Substanz als eine Grenze, einen letzten Grund des Seins muss gefallen lassen, so muss er auch das die Wahlfreiheit einschliessende Wesen des überzeitlichen Ich als einen letzten Ausgangs- und Einheitspunkt psychischen Geschehens gelten lassen.

[52]) Vgl. o. d. Text nach d. 5. 23. Anm.

des todten Mechanismus, ihr Gesetz ist vielmehr die Wahlfreiheit, das denkend und wählend frei thätige, an sich selbst aber überzeitliche Ich (vgl. u. § 31)[53].

So bliebe es denn dabei[54]), dass das Sollen des Denk- und Sittengesetzes es eigentlich ist, was der Geltung des Satzes vom Grunde in der Wahlfreiheit des Ich eine Grenze setzt[51]), was diesem Ich anderen endlichen Substanzen gegenüber eine ganz besondere Stellung giebt. Aber macht sich denn dieses Sollen in Wahrheit nicht schon dadurch hinreichend verdächtig, dass es in das Eine Wesen des Einen überzeitlichen Ich im Grunde doch einen Zwiespalt, einen Widerspruch bringt?

§ 28. Das Princip des Sittengesetzes.

Weder die „Autonomie des Willens", noch die Autonomie des Denkens kann als willkürliches Verhalten angesehen werden. Der kategorische Imperativ Kants ist vielmehr das „Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft", und in entsprechender Weise bringt das Denkgesetz das Wesen der theoretischen Vernunft zum Ausdruck. — Dieser Imperativ soll nun aber „Bestimmungsgrund des Willens" sein[1]), und dem Denkgesetz soll das wirkliche Denken entsprechen! — Das ist doch unleugbar Dualismus[2])! Und zwar nicht nur in der Entwicklung des Menschen (zwischen dem wirklichen Denken oder Wollen und dem Gesetz), sondern im Wesen seines Ich! Dualismus nicht nur zwischen der Vernunft und dem Willen, die beide

---

[53]) Ausser obiger Beschränkung der Wahlfreiheit (im Texte zwischen der 29. u. 48. Anm.) könnte man, um plan- und zwecklose Willkür möglichst aus der Wahlfreiheit auszuschliessen, vielleicht noch annehmen, dass, nach dem Wesen des Ich, seine wahre Festigkeit im Guten durch sein freies Wählen nur vergrössert, nie verkleinert werden könne[34]), indem das Auf- und Abschwanken seines zur Erscheinung kommenden sittlichen Werthes durch das Auf-und-ab der Verhältnisse (s. o. d. Text nach d. 35. Anm.) bedingt sei. Vom freien Wählen des Ich bliebe dann abhängig, ob das Ich stetig an seiner Befestigung im Guten arbeitet, oder mit kleineren oder grösseren Unterbrechungen; mit welcher Energie (oder Intensität) es die Zunahme seiner Festigkeit im Guten will; ob diese Energie constant, oder veränderlich, abnehmend oder wachsend ist. Nur müssen natürlich alle derartigen Beschränkungen mit der Erfahrung und mit dem Sollen des Gesetzes verträglich bleiben.

[54]) S. o. d. Text nach d. 26. Anm.

[1]) S. Kant's W. W. V, S. 28 ff. 32 ff.

[2]) Vgl. Schleiermacher, W. W. 3. Abth. II. S. 402 f. Jul. Müller a. a. O. I, S. 93 ff.

diesem Wesen angehören, sondern schliesslich Dualismus im Erkenntnissvermögen für sich und im Willen für sich! Denn setzt das Sollen des Denkgesetzes nicht voraus, dass das Erkenntnissvermögen Kräfte einschliesst, die sich diesem Sollen nicht von selbst fügen? Und ist das Sollen des Sittengesetzes nicht ein Wille, dem nach der Natur des Begehrungsvermögens andere Willensregungen widerstreben?

Wir müssen in der That einen gewissen Gegensatz im Wesen der Seelensubstanz zugeben[3]). Da ist erstens ihre Abhängigkeit von der absoluten Substanz[4]), ihr In-und-durch-Gott-sein: diese Abhängigkeit ergiebt als Grundzug ihres substanziellen Wesens, durchleuchtet vom Wissen des überzeitlichen Ich (s. o. § 16), das ursprünglichste religiöse Gefühl, die wahre Urreligion und bleibende Grundlage ihres gesammten Geisteslebens. — Und zweitens steht die Seelensubstanz in Wechselwirkung mit anderen endlichen Substanzen, vor Allem mit den Substanzen ihres Organismus: und im Gebiet dieser Wechselwirkung liegt der unerschöpfliche Reichthum ihrer veränderlichen, bald angenehmen, bald unangenehmen Gefühlszustände. — Aber diese beiden Beziehungen sind ja nothwendig in allen endlichen Substanzen enthalten: sie vertragen sich im todten Mechanismus mit einander, sind im Wesen und gesetzmässigen Wirken der materiellen Substanz einheitlich verbunden (s. o. § 10), und Entsprechendes ist der Fall sogar im prä-logisch-moralischen Zustande der Seelensubstanz. Nur hat die Seele im Zustande des Denkens und denkenden Wollens die besondere Aufgabe, ringend mit den Naturmächten, deren sie zu ihrer Entwicklung bedarf, kämpfend gegen Irrthum aller Art, die Welt des Geistes in sich zu erbauen und in dieser Welt die Harmonie jener beiden Beziehungen durch freie Thätigkeit herzustellen[5]). Sie hat die Aufgabe, den Zug nach Gott, der dem urreligiösen Gefühl innewohnt und fundamentaler als alle Begierde ist, zur Herrschaft zu bringen über alle Sehnsucht nach dem Angenehmen, das aus dem Zusammenhange mit anderen endlichen Substanzen entspringt: und diese Herrschaft erst entspricht dem

---

[3]) Vgl. o. § 18, d. Text vor u. nach d. 1. Anm.

[4]) Vgl. o. § 27, d. Text nach d. 28. Anm. und Jul. Müller a. a. O. I, S. 103 ff. (Leibniz).

[5]) Vgl. o. § 27, d. Text zwischen d. 10. u. 14. und zur 21. 22. Anm.

Grundzuge ihres Wesens[6]) und vermag in Wahrheit auch allein volle und dauernde Befriedigung zu gewähren[7]).

Aber kann denn, wirft der Utilitarist oder sonst ein Gegner ein, das Sittengesetz auf Religion beruhen? Ist es nicht umgekehrt, ist nicht Religion blos Mittel zum Zweck? Zwar geht die Sittenlehre Jesu von Nazareth unzweifelhaft hervor aus tief religiösem Gemüth: aber hat sich von ihr denn so viel als brauchbar erhalten? „Wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern, wie die Heiden .... Denn euer Vater weiss, was ihr bedürfet, bevor ihr ihn bittet." Und schwören sollt ihr überhaupt nicht (μὴ ὀμόσαι ὅλως), sondern „eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein; was aber darüber ist, das ist vom Übel" (Matth. 6, 7 f. 5,34 ff.). Und heute? Ja wird nicht vielmehr echte Sittlichkeit, wird nicht das Schamgefühl durch Lesen der Heiligen Schrift vielfach tief verletzt? Tritt uns die Ehe bei unseren Dichtern und Denkern[8]), als innigste Herzens- und Lebensgemeinschaft, nicht in einem weit idealeren Lichte entgegen, als in den ersten Kapiteln der Genesis[9])? — Und lehren nicht überhaupt Geschichte und Ethnologie, dass Furcht und Berechnung der Anfang und Ursprung aller Religion sind? „In den animistischen Religionen", die als „Überreste der Urreligion" zu gelten haben, sind „die Geister und ihre Anbeter gleich selbst-

---

[6]) Um so mehr, als alle Wechselwirkung der Seelensubstanz mit anderen endlichen Substanzen, im Besonderen auch alle Bande der Sehnsucht und Liebe, die Seelen mit einander verbinden, lediglich in Gott ihre Möglichkeit und ihren Bestand haben. Vgl. o. § 10 und Fr. v. Baader, W. W. I, S. 61 ff.

[7]) Jede aus der Wechselwirkung der Seele mit endlichen Substanzen entspringende Annehmlichkeit hat als ein Einzelnes ihre Mängel. Und auch die Abwechselung solcher Annehmlichkeiten vermag zwar zu zerstreuen und zu betäuben, aber nicht jene Befriedigung zu verschaffen, die der Seele als einem selbstbewusst-geistigen Wesen allein angemessen ist: der Seele als einem Wesen, das in der Vielheit die Einheit, in der Zerstreuung und Zerstückelung die Totalität, in Allem zwar sich selbst finden möchte, aber sich selbst als hinausgehoben über die Schranken seiner Endlichkeit. Diese volle Befriedigung kann nur aus der vollen Hingebung an das Ganze, an Gott entspringen, und so führt die innere Dialektik der Begierde ganz von selbst über die niedere Selbstsucht hinaus zum höchsten Ideal.

[8]) Vgl. Schiller. J. G. Fichte, W. W. III, S. 310 ff. IV, S. 477 ff. VIII, S. 443 ff. 464 u. A.

[9]) Vgl. Aug. Knobel, D. Genesis etc. 2. Aufl. S. 48. 244, u. Alfred Jeremias, Die Babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode, S. 46 f. (Die babylonisch-assyrischen Götter belohnen rechtschaffenen Wandel mit „irdischer Wohlfahrt, langem Leben, dauernder Nachkommenschaft": „Die Sorge um Kindersegen spielt eine ähnliche Rolle, wie bei den Hebräern").

süchtig. Die bösen werden in der Regel mehr, als die guten verehrt . . . . : Ihre Belohnungen oder Strafen bemessen sie nicht nach den guten oder schlechten Handlungen der Menschen, sondern nur nach den Opfern und Gaben, die man ihnen darbringt oder vorenthält. Mit der Sittlichkeit hat diese Religion denn auch wenig oder gar nichts zu schaffen"[10]). Selbst die Götter der Griechen, dieses so hoch stehenden Culturvolkes, sind sehr weit entfernt, sittliche Ideale su sein. Die Bethörung zur sündhaften Handlung geht bei Homer von einzelnen, „möglicherweise von allen Göttern aus, und es ist somit der Geist der Berückung und Verführung in das Göttliche selber gelegt"[11]). Auch bei Äschylus ist es die Gottheit selbst, die „den Sterblichen Verschuldung schafft, wenn sie ein Haus von Grund aus zu verderben sinnt": es ist der Rachegeist (ἀλάστωρ), der als δαίμων γέννας im Hause der Atriden von einer Urschuld aus eine Frevelkette schafft, in der jeder Schuld als rächende That ein neuer Frevel folgt[12]). — Erst die fortschreitende sittliche und intellektuelle Vertiefung lässt auch die Götter sittlicher werden. So giebt es, neben der Bethörung Unschuldiger durch die Gottheit, schon nach Solon eine Bethörung, die Zeus zur Strafe sendet; und bei Äschylus theilt Zeus „nach Gebühr den Schlechten Ungerechtigkeit, den Gerechten aber Frömmigkeit zu". Die Rachegeister des Äschylus werden in seinen „Eumeniden" von der „lichten olympischen Göttin versöhnt . . ., die Härte des alten blutigen Rechts weicht menschlicher Milde," und Sophokles hat diesen Kampf des alten Rechts mit dem milderen und zugleich gerechteren neuen bereits hinter sich. Die sophokleische Elektra versagt dem Gesetz,

---

[10]) C. P. Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, übersetzt von Weber, 2. Aufl. S. 10 f. 14 f. Vgl. u. A. Austin Henry Layard's Populärer Bericht über d. Ausgrabungen zu Niniveh, übers. von Meissner, S. 117 ff. 128 ff. (Besuch bei den „Jezidi oder Teufelsanbetern" in der Nähe von Mosul: „Während der drei Tage, die ich zu Scheikh Adi blieb", hatte ich „nicht ein einziges Mal . . Ursache, die von den Jezidi gefasste gute Meinung zu ändern"; „wenn sie vom Teufel sprechen, so geschieht es mit Ehrfurcht"; „sie glauben, Satan sei . . . . . noch immer . . allmächtig und werde wieder zu seinem hohen Range . . . gelangen. Ihn muss man versöhnen und verehren, sagen sie; denn wie er jetzt das Mittel ist, den Menschen zu schaden, so wird er dereinst die Macht haben, sie zu belohnen").

[11]) S. Carl Friedr. v. Nägelsbach's Homerische Theologie, 3. Aufl. von G. Autenrieth, S. 70 ff. 292 f.; andererseits aber auch S. 301 ff. 314 ff. 334 ff. (Selbstüberhebung und Schuldbewusstsein des Menschen).

[12]) S. Platon, Rep. p. 380, A. Nägelsbach, Die nachhomer. Theologie des griech. Volksglaubens, S. 335 ff.; vgl. auch S. 55 ff. (Sophokles u. A.).

auf welchem die Vorstellung des äschyleischen *ἀλάστωρ* beruht, dem „Gesetz einer rücksichtslosen, wenn selbst frevelhaften Vergeltung, ihre Anerkennung;“ und „der fluchbeladenste aller Sterblichen findet im Oedipus auf Kolonos ein versöhnendes Ende“[13]). Und nachdem schon Xenophanes den Homer und Hesiod getadelt hatte, dass sie den Göttern allerlei Ungerechtigkeit und Unsittlichkeit angedichtet haben[14]), ist für Platon die Gottheit im absoluten Sinne von der Idee des Guten nicht verschieden: die Gottheit ist nie ungerecht, sie ist schlechthin gut[15]).

Indess schon bei Homer „lieben die seligen Götter nicht schreckliche Thaten, sondern sie ehren das Recht und gute Thaten der Menschen.“ Sie „besuchen in Gestalt ausländischer Fremder die Städte und erschauen der Menschen Frevel und guten Wandel;“ und Zeus ist „zornig auf Männer erbost, die mit Gewalt im Gericht krumme Urtheile fällen und vertreiben das Recht, nicht scheuend die Aufsicht der Götter“. Es ist grade „der charakteristische Standpunkt der homerischen Ethik, dass die Sphären des Rechts, der Sittlichkeit und Religiosität . . . durchaus noch nicht aus einander fallen“[16]). Und auch bei anderen Culturvölkern dürfte der Zusammenhang dieser drei Sphären in die ältesten Zeiten ihrer Geschichte zurückreichen[17]). — Dass sich neben der reineren und würdigeren

---

[13]) S. Nägelsbach, D. nachhom. Theol. S. 333 ff. Zeller, Die Philosophie d. Griech. etc. 3. Aufl. IIa, S. 7 f. 10 f.

[14]) S. Mullach, Fragmenta philosophorum graec. I, S. 102, fr. 7.

[15]) S. Zeller a. a. O. IIa, S. 591 ff. 786 ff. Theät. p. 176, C: *θεὸς οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος.* Rep. p. 379, A: *ἀγαθὸς ὅ γε θεὸς τῷ ὄντι . . . . οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν, ἀλλὰ τῶν μὲν εὖ ἐχόντων αἴτιον, τῶν δὲ κακῶν ἀναίτιον . . . . οὐδ' ἄρα . . ὁ θεός, ἐπειδὴ ἀγαθός, πάντων ἂν εἴη αἴτιος, ὡς οἱ πολλοὶ λέγουσιν κτλ.*

[16]) Nägelsbach, Homer. Theol. S. 34. 212 f. 265.

[17]) Vgl. Herm. Schultz, Alttestamentl. Theologie, 2. Aufl. S. 97 ff. (Moses muss „im hebräischen Volke religiöse und sittliche Anschauungen vorgefunden haben . ., welche sich zur Grundlage seiner Religion eigneten“ etc.). C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, S. 553 ff. (Die Babylonier und Assyrier wussten „in die bei ihrem Gottesdienste gebräuchlichen Gebete und Lieder Gedanken zu legen, die durch ihrem religiösen und ethischen Gehalt auffallen und anziehen.“ In einem Gebet Nebukadrezar's II. heisst es: „Ewiger, hocherhabener Herr über alles, was da ist . . . . . Ich bin der Fürst, der dir gehorsam, das Geschöpf deiner Hände, du hast mich erschaffen und mir das Königthum über das Ganze der Völker verliehen, nach deiner Gnade, Herr! die du ausstreckst über sie alle. Lass mich deine erhabene Herrschaft lieben und lass die Furcht deiner Gottheit wohnen in meinem Herzen.“ In den Babylonischen Busspsalmen, die „wahrscheinlich . . sehr alt“ sind, wird die Sünde tief gefühlt und aufgefasst als Abirrung vom

Auffassung des Göttlichen aber auch sehr viel Unwürdiges und Unsittliches findet, dürfte allerdings als ein Zurückbleiben des religiösen Lebens hinter dem sittlichen, als „Überlebung“ tiefer stehender, ursprünglichster Religionsformen anzusehen sein[18]): als Überlebung aus der Naturreligion, aus Zeiten, wo Gesittung und staatliche Ordnung noch kaum vorhanden waren. — Denn das Sittliche mag noch so tief im Wesen des Menschen begründet sein, es kann doch erst dann zur Entfaltung kommen, wenn die Bedingungen dazu gegeben sind. Und sind diese Bedingungen vorhanden, so müssen deshalb die sittlichen Regungen noch nicht in derjenigen Reinheit und Vollständigkeit auftreten, die der unbedingten Hingebung an Gott in Wahrheit allein entsprechen würde: es werden vielmehr, ganz abgesehen vom freien Willen, die individuellen Verhältnisse einem unverfälschten Zur-Geltung-kommen des Princips hinderlich sein[19]). Und treten wirklich sittlich gute Regungen auf, so müssen sie, obwohl ihr tiefster (Real-) Grund thatsächlich jener urreligiöse Zug nach Gott ist, doch noch nicht als Folgen dieses Zuges, noch nicht als Gottes Wille erkannt werden. — Denn wie das sinnliche Gefühl (als präsensitives Geschehen, s. o. § 16) dem Empfinden und Denken zu Grunde lag, so wird auch das geistige Gefühlsleben, so wesentlich zu seinem Geweckt-, Modificirt- und Näher-bestimmt-werden die Entwicklung des Denkens auch ist, doch im Ganzen und im Einzelnen demjenigen Denken, das mit ihm

---

rechten Wege, Verdunkelung und Unreinheit, sogar als Feindschaft gegen Gott, den man fleht, sie wegzunehmen und so seinen gerechten Grimm in Gnade zu wandeln“). S. 503 ff. (Verletzt der König das Recht, so hat er die „Rache des Gottes Èa, des Schicksalsbestimmers zu fürchten; richtet er sich dagegen nach dem Buche Êa's, so werden die Götter ihn erheben“). Adolf Erman, Ägypten und ägyptisches Leben im Alterthum, S. 204 (Einem Theil der Gesetze „schrieb man göttlichen Ursprung zu, denn ein Protokoll erwähnt, dass an dem Verbrecher vollzogen seien die grossen Todesstrafen, von denen die Götter sagen: thue sie ihm an, und bemerkt weiterhin ausdrücklich, dass dieser Wille der Götter niedergelegt sei in den Schriften der göttlichen Worte“). S. 200 f. (Im alten Reiche besassen die Richter „eine besondere Schutzpatronin . . . an der Ma'at, der Göttin der Wahrheit; alle Richter höheren Ranges dienten ihr als Priester“ etc.). S. 132, o. u. A.

[18]) Vgl. C. P. Tiele, Bab.-ass. Gesch. S. 508 („Gebräuche und Vorstellungen, die mit den Sitten nicht mehr im Einklang sind, schleppen sich durch religiösen Conservativismus oft noch lange fort“).

[19]) So sind ja auch in der Wissenschaft mit einem Princip nicht sofort alle Consequenzen und Subsumptionen erkannt, z. B. mit der Definition einer geometrischen Figur nicht sofort alle Eigenschaften derselben gegeben.

ein Objekt oder eine Eigenschaft oder Beziehung desselben gemein hat, als reales Sein der Seelensubstanz zur Grundlage und zum Ausgangspunkte dienen. Das Dasein Gottes zu beweisen, wären die Philosophen nicht so ernstlich bemüht, wenn sie nicht zuvor an Gott glaubten, Gott fühlten, und entsprechend wird es sich verhalten auf ethischem (wie auf ästhetischem) Gebiet[20]. Nur ist es dem reflectirenden und zergliedernden Verstande nicht immer gegeben, sofort und richtig zu erfassen, was im Gefühl liegt; und noch weit seltener ist ihm beschieden, das richtig Erfasste mit dem sonst schon Erkannten richtig zu verbinden und so Alles, was ihm als wahr gilt, zu einem Ganzen, einem System abzurunden. So kann es z. B. kommen, dass sich im Gefühl und auch im Denken und Wollen eines Menschen das Verhältniss zu seinen Eltern oder Geschwistern oder Kindern als etwas durchaus Heiliges ausprägt und geltend macht, ohne dass er noch diese Heiligkeit von seinem Gott ableitet[21] oder überhaupt in Verbindung mit ihm bringt: mit seinem Gott, der ihm vielleicht noch gar nicht der einzige Gott, noch nicht der Urgrund von Allem ist.

Dass wir jenen urreligiösen Zug nach Gott aber mit Recht als das Princip, als die Summe des Sittengesetzes ansehen, dürfte daraus erhellen, dass sich in der That alle sittlichen Forderungen aus der Liebe zu Gott ableiten lassen. Kant's kategorischer Imperativ: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne," fordert im Grunde nichts Anderes, als die Hingebung an die Allgemeinheit, an das Ganze, an Gott[22]. Und auch Herbart's fünf Ideen des

---

[20]) „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das ahnet in Einfalt ein kindlich Gemüth." Nur kann natürlich blos gefühlt werden, was und wiefern es eine Beziehung zum Gefühl hat. — Mit Obigem soll übrigens nicht etwa gesagt werden, dass ein und derselbe (nach Gesetzen des realen, psychisch-mechanischen Geschehens verlaufende) Process, objektiv aufgefasst uns als logische Gedankenentwicklung, subjektiv als Entwicklung des Gefühlslebens erscheine, dass dieser Process in Wahrheit eine Identität des Denkens (nach logischen) und des Fühlens (nach psychisch-mechanischen Gesetzen) sei. Denn vollzieht sich ein seelischer Process nach psychisch-mechanischen Gesetzen, so ist insofern von Wahrheit keine Rede in ihm: er ist es vielmehr, der in das Denken den Irrthum bringt (vgl. o. § 26, d. Text nach d. 9. Anm. und § 15, 5. Anm.).

[21]) Vgl. Aug. Knobel, D. Gen. 2. Aufl. S. 189 ff. (Versuchung Abraham's, seinen Sohn zu opfern).

[22]) Vgl. W. W. V, S. 87 ff. („Hiermit stimmt aber die Möglichkeit eines

„sittlichen Geschmacks“[23]) werden sich als Consequenzen jenes Princips ansehen lassen. — Die Ideen des Rechts, der Billigkeit und des Wohlwollens würden doch wohl am Vollständigsten realisirt, wenn das Subjekt sein Selbst so erweitern könnte, dass es alles Seelische und Geistige einschlösse: wenn es alles Gute und Üble, das einem fühlenden Wesen zustösst, so ansähe, als stosse es ihm selbst zu, d. i. wenn es seinen Nächsten liebte, wie sich selbst[24]). Und diese Liebe zu sich selbst und zu Anderen würde dann die rechte Liebe sein, wenn sie nicht blos körperliches Wohlergehen, sondern vor Allem die geistige Gesundheit und Tüchtigkeit im Auge hätte, wenn das Subjekt die Ideen der geistigen „Vollkommenheit“ und der inneren Harmonie oder „Freiheit“[23]) in sich und Anderen zu realisiren suchte, wenn es das gesammte Seelen- und Geistesleben der vollen Hingebung an das Ganze, der innigen Liebe zu Gott einzuordnen energisch bestrebt wäre[25]). Denn Einheit und Harmonie sind vom Wesen des Geistes, vom Sein und Wollen und Handeln des Einen überzeitlichen Ich ganz untrennbar, und je vollkommener, je intensiv und extensiv gründlicher und umfassender dieses Ich sein wahres Wesen denkend und fühlend und wollend zur Geltung brächte, um so mehr liebte es wahrhaft sich selbst und Andere, um so mehr diente und liebte es Gott. — Und umgekehrt, Liebe zu Gott kann nur bestehen und gedeihen, wo die Spuren seines Seins und Wirkens im eigenen Innern und in der Aussenwelt, in der Geschichte und im Naturleben gefühlt und erkannt und anerkannt werden, kurz wo geistiges Leben sich entfaltet[26]), sodass die Forderung, Gott zu lieben über Alles, nothwendig die Cultur dieses Lebens, diejenige Geistescultur

---

solchen Gebotes, als: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst, ganz wohl zusammen“ etc.).

[23]) S. W. W. VIII, S. 11 ff. 17 ff. 33 ff. (Die Ideen der „inneren Freiheit,“ der Vollkomenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit). I, S. 137 ff. (Die „Einstimmung zwischen dem Willen und der über ihn ergehenden Beurtheilung überhaupt“ „gefällt absolut: ihr Gegentheil missfällt. Der hieraus erwachsende Musterbegriff der Einstimmung kann mit dem Namen: Idee der innern Freiheit bezeichnet werden“). 369 f. u. a.

[24]) Wenn es also z. B. seinen Nächsten nicht als bloses Mittel, sondern, wie sich selbst, als Selbstzweck ansähe.

[25]) Sodass es Unlauteres, mit der Liebe zu Gott Nichtverträgliches weder in sich selbst, noch in Anderen duldete, sondern strafend und bessernd (gerecht und wohlwollend zugleich) gegen sich und Andere in gleicher Weise vorginge.

[26]) Im geistigen Leben erst erhebt sich das Individuum über sich selbst und seine beschränkten Verhältnisse und Interessen zum Ganzen, zu Gott.

fordert, wie sie dem Wesen des Geistes allein angemessen ist. Und da die Geistescultur des Einzelnen (religiös und intellektuell, wie auch ethisch und ästhetisch) durchweg in engem Zusammenhange steht mit der Cultur der Gesammtheit, da vor Allem auch in anderen Seelensubstanzen der Zug nach Gott liegt, Gott auch andere Seelen zu sich hinziehen will, so ist mit der Forderung, Gott über Alles zu lieben, seinem Willen vor Allem zu folgen, nothwendig auch geboten, dass Jeder in Anderen nicht weniger als in sich selbst das Reich Gottes zu pflanzen, jene echte, dem wahren Wesen des Ich allein entsprechende Geistescultur zu pflegen und zu fördern suche. Und damit dürfte allerdings das gesammte Sittengesetz gegeben sein. Die Sorge um das Geistesleben Anderer würde z. B. unmöglich machen, dass Jemand seinen Arbeiter als Sklaven behandele: denn muss derselbe so lange und so angestrengt arbeiten, muss er so kümmerlich sich nähren, so ungesund wohnen, so freud- und hoffnungslos sein Dasein dahinleben, dass er unempfänglich ist und bleibt für alle idealen Interessen, so ist das doch keine Förderung seines geistigen Lebens, keine Liebe zu Gott!

Aber wo bleibt bei der Liebe zu Gott, bei jenem urreligiösen Gefühl das Sollen des Sittengesetzes? Wenn dieses Gefühl, der Zug nach Gott zum Wesen des Ich gehört, so braucht die Liebe zu Gott doch nicht erst geboten zu werden! Und andererseits, wenn das Ich seinem Wesen nach Liebe zu Gott ist und doch das Böse will und thut, würde da nicht folgen, dass die Liebe zu Gott das Böse wolle und thue? — Indess, wir gaben ja bereits zu, dass dem Ich als endlicher Substanz auch der Zug nach anderen endlichen Substanzen[27]), die Liebe zum Angenehmen wesentlich ist: und hier, im Gebiet des Gegensatzes der Liebe zu Gott und der Liebe zum Angenehmen, liegt eben das Sollen des Gesetzes[28]). Der Zug nach

---

[27]) S. o. d. Text zwischen d. 3. u. 7. Anm. Vgl. Paulus, Röm. 1, 21 ff. (ἐσεβάσθησαν καὶ ἐλάτρευσαν τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα . . . . . διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς πάθη ἀτιμίας κτλ.).

[28]) Denn die Seelensubstanz ist kein Theil von Gott selbst, sondern von Gott verschieden, sie ist selbst Etwas, etwas Selbständiges ausser Gott, wenn sie auch ihren Grund, die Wurzel ihres Seins in Gott hat: Gott ist also nicht per substantiam, sondern nur durch seine Schöpferkraft in ihr, und diese Kraft ist gleichsam eine Anziehungskraft, mit der Gott die Seele zu sich zieht. Aber sie wird auch nach den anderen endlichen Substanzen hingezogen[27]), und es ist ihr als einem frei sich bestimmenden Selbst überlassen, für welchen Zug sie sich entscheiden will. Und ohne den Gegensatz der Liebe zu Got und der Liebe zum Angenehmen könnte von keinem Wählen, keiner Wahlfreiheit die

Gott, an sich selbst schon Sehnsucht, Liebe zu Gott, schliesst, wie alles dem Wesen der Seele angemessene Fühlen[29]), ein Anerkennen, ein Wollen ein (s. o. § 18), und zwar, da der Zug nach Gott der Grundzug im Wesen der Seelensubstanz ist[28]), ein Wollen von unendlichem Ernst[30]), ein unbedingtes, kategorisches Fordern, wie es eben im Sollen des Sittengesetzes zum Ausdruck kommt. Zugleich erkennt dieses Wollen und Streben und Fordern Alles, was ihm harmonisch und verwandt ist, als zulässig und gut an, was ihm aber widerstreitet, weist es als verwerflich und böse zurück. Ob dieses Streben in der Wirklichkeit freilich zum Siege kommt, oder ob die Liebe zum Angenehmen die Oberhand behält[31]), das hängt, wenn von der Wahlfreiheit abgesehen wird, vom psychischen Mechanismus ab. Aber als Grundbestimmung des Ich bleibt doch der Zug, die Sehnsucht nach Gott bei der kategorischen Forderung, dass ihr alles Denken, Fühlen und Wollen untergeordnet sei, in Harmonie mit ihr stehe. Und diese Forderung zu realisiren, die uranfänglich schon vorhandene, zum Wesen des Ich gehörige Sehnsucht und Liebe zu Gott stärker und stärker werden zu lassen, diese Liebe zur belebenden und beherrschenden Kraft zu machen in der Welt des Geistes, die die Seele in sich, in ihrem Sein und Fühlen, in ihrem Denken und denkenden Wollen zu errichten hat, das war ja eben die Aufgabe der Wahlfreiheit, des frei sich selbst bestimmenden Ich (s. o. § 27). — Erkannt aber wird das im Zuge nach Gott, im urreligiösen Gefühl thatsächlich enthaltene Wollen und Fordern natürlich in ähnlicher Weise, wie Aristoteles das logische Sollen

---

Rede sein, sondern vielleicht von schrankenloser Willkür, die, ohne inneren Antrieb, ganz beliebig bald Dieses, bald Jenes wählte.

29) Man kann die Liebe zu Gott unbedenklich angenehm nennen, ja sie verdient diese Bezeichnung mehr, als irgend ein andres Fühlen[7]): aber aus Bequemlichkeit, zum Zweck sprachlicher Kürze vermeiden wir diese Bezeichnung: denn wir haben oben bei der Liebe zum Angenehmen lediglich das aus der Wechselwirkung der Seelensubstanz mit anderen endlichen Substanzen entspringende Angenehme (resp. Unangenehme) im Sinne.

30) Das Sein der Seele durch Gott hat zwar keine Grade (also auch nicht den Grad: unendlich), ist aber qualitativ von einziger Art: vgl. o. § 27, 15. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

31) Wie im ersteren Falle die Neigung zum Angenehmen, so bleibt im letzteren der Zug nach Gott fortbestehen: so bleibt ja auch im schweren Körper, der an einem Faden hängend nicht fallen kann, der ihm wesentliche Zug nach der Erde fortbestehen: dieser Zug kommt zur Geltung in der Spannung des Fadens, und in der Seele kommt der Zug nach Gott zur Geltung als strafendes Gewissen. Vgl. auch o. § 27, 41. ff. Anm. nebst zugehör. Texte.

erkannt hat: durch Beobachtung und Prüfung. Wie zum Beobachten des wirklichen Denkens nothwendig ein logisches Experimentiren hinzukommen muss, wenn die wahren Denkgesetze gefunden werden sollen (s. o. § 20), so muss das Beobachten der sittlichen Urtheile der Menschen durch selbständiges Prüfen dieser Urtheile ergänzt, berichtigt und vertieft werden. Es muss (etwa in der Weise, wie Herbart es will) der Werth oder Unwerth der elementarsten sittlichen Beziehungen vor dem unbefangenen Urtheil constatirt, es muss das im Einzelnen Erkannte auf seine Verträglichkeit mit einander, auf seine Ableitbarkeit aus allgemeineren Principien untersucht werden, bis sich die Erkenntniss zu einem höchsten Princip erhebt und in diesem Princip das den sittlichen Urtheilen im Einzelnen und Ganzen innewohnende und mehr und mehr sich geltend machende unbedingte Sollen begreift. Denn dass das Princip des Sittengesetzes nicht nur als reale, a priori thätige Macht im Fühlen und Wollen und im sittlichen Urtheil zur Geltung komme, sondern etwa gar als bestimmte Formel a priori synthetischen Gehaltes fix und fertig im Bewusstsein liege, das könnte nur erwarten, wer den Begriff des Apriori überhaupt falsch aufgefasst hätte.

Weshalb also soll ich Gott lieben über Alles? Aus welchem Motiv muss ich mich für diese Liebe entschliessen, wenn dieser Entschluss sittlich gut sein soll? — Soll er dies sein, so muss er vor Allem ein freier Entschluss sein, d. i. aus keinem Motiv hervorgehen! Nur beschreibend kann man von einem freien Entschlusse für das Gute sagen, das Ich sei in ihm wahrhaft sich selbst getreu, behaupte in ihm sein wahres Wesen, sein überzeitliches Sichselbstwollen komme in ihm ganz und voll zur Äusserung. Denn im freien Entschlusse für das Gute kommt das doppelte Moment des zum Wesen des Ich gehörigen Sollens zur Geltung[32]): das Moment des Blos-möglichen, weil der Entschluss frei ist; und das Moment des schlechthin Nothwendigen, weil er sich für das Gute, für den Zug nach Gott, für den Grundzug im Wesen des Ich entscheidet. — So soll ich also Gott über Alles lieben, um mich selbst zu behaupten? Ja und Nein! Zum Inhalte dieses Sollens gehört kein Zweck, der durch Befolgung des Gebotenen erreicht werden sollte: das Gebotene ist vielmehr Selbstzweck, es wird kategorisch gefordert. Aber thatsächlich vollzieht, wer sich für das Gebotene frei entscheidet, einen Akt des Sichselbstbehauptens im

[32]) S. o. § 27, d. Text vor u. nach d. 7. 20. Anm.

wahrsten Sinne, wie denn auch jede einzelne aus dem (zum Wesen des Ich gehörigen) Sollen hervorgehende Forderung als psychischer Akt eine Äusserung des überzeitlichen Sichselbstwollens ist[33]). Und dies kann dann allerdings für die kluge Berechnung (die als solche aber keine Sittlichkeit ist) ein Grund werden[29]), für das Gute sich zu entscheiden: das der Klugheit folgende Ich will dann allerdings das Gute, um sein wahres Wesen, um sich selbst zu behaupten.

Ist denn aber das unbedingte Sichselbstbehaupten des Ich nicht vielmehr Egoismus, also das Gegentheil von Liebe? Liebe zu Gott ist Hingebung an Gott: um in dieser Hingebung dennoch sein armseliges Selbst zu conserviren? Ist nicht Verschwinden-wollen des Ich in Gott erst wahre Hingebung? — Das Sichselbstbehaupten des Ich kann sein Sein, Existiren nicht betreffen: denn dieses Sein des überzeitlichen Ich ist von seinem Wollen ganz und gar unabhängig. Betrifft das Sichselbstwollen aber einen mit der Liebe zu Gott nicht verträglichen Zustand des Ich, so ist das Selbstsucht, Egoismus und wird hier verworfen. Betrifft das Sichselbstbehaupten dagegen einen mit der Liebe zu Gott verträglichen[34]) oder gar von ihr geforderten Zustand, so ist das doch schon etwas ganz Anderes, als was soeben Egoismus genannt wurde. Überdies aber wird in unserem überzeitlichen Sichselbstwollen unmittelbar als solchem selbstverständlich kein Zustand, sondern lediglich das unveränderliche Wesen des Ich gewollt (s. o. § 18. 27), jenes Wesen, das den Zug nach Gott zu seinem Grundzuge hat. Und kann dieses Sichselbstwollen durch das In-Gott-verschwinden-wollen[35]) an sittlich-religiösem Werth übertroffen werden? — Durch das Verschwinden des Ich in Gott würde (wenn es überhaupt möglich wäre) mit dem Ich auch seine Liebe zu Gott wegfallen. Diese Liebe und damit auch das Sittengesetz hat also zur nothwendigen Voraussetzung, dass das Ich als ein Selbst ausser Gott ist und bleibt[36]).

---

33) Vgl. o. d. Text nach d. 29. u. 31. Anm.

34) Wo die Liebe zu Gott das ganze Sein und Fühlen und Wollen des Menschen durchdränge, da würde auch das zulässige Angenehme so von dieser Liebe verklärt werden, als würde es in ihr und durch sie gewollt.

35) S. Jul. Müller a. a. O. I, S. 156 (Meister Eckart u. A.).

36) Zu obiger Bedeutung des überzeitlichen Sichselbstwollens für das Sittengesetz vgl. J. G. Fichte, W. W. IV, S. 18—62 (S. 28 f.: Der wesentliche Charakter des Ich als zu findenden Objekts besteht, sofern es „an und für sich, ohne alle Beziehung auf Etwas ausser ihm“ betrachtet wird, in einer „Tendenz sich selbst absolut zu bestimmen, ohne allen äusseren Antrieb“, „in einer Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen“. S. 49: „Wir sind genöthigt

Dieses frei sich selbst bestimmende Ich ausser Gott wäre also gewissermassen eine Schranke Gottes? Und wie vertrüge sich die Wahlfreiheit des Ich damit, dass die Gesammtheit des Weltgeschehens seinen unmittelbaren Grund im unveränderlichen Wesen des Unbedingten haben sollte (s. o. § 10, A)? — Diese Bedenken führen uns zurück zum Begriffe der absoluten Substanz.

---

zu denken, dass wir schlechthin durch Begriffe mit Bewusstsein, und zwar nach dem Begriffe der absoluten Selbstthätigkeit, uns bestimmen sollen: und dieses Denken ist eben das gesuchte Bewusstsein unserer ursprünglichen Tendenz zu absoluter Selbstthätigkeit"; „nur die nothwendige Weise, unsere Freiheit zu denken" etc.). 73 f. 78, u. 87, o. 105 ff. 125 f. 133 ff. 137 ff. 140 ff.

II. Abschnitt.

Gott als absolutes Selbstbewusstsein.

---

§ 29. Erhebung des religiösen Bewusstseins zum Einen Urgrunde.

Der Satz des Grundes zwang uns im Ersten Buche, von den Empfindungen auf selbständige Dinge und von diesen auf die absolute Substanz zu schliessen. Und auf diesem Wege allein wird auch die Menschheit vom urreligiösen Gefühl (s. o. § 28) zum Begriffe, zu Vorstellungen des Göttlichen fortgeschritten sein.

Dass diesen Vorstellungen eine Uroffenbarung zu Grunde liege, die bei den verschiedenen Völkern aber mehr oder weniger verdunkelt sei, dürfte unhaltbar sein. Man kann zwar alles Erkennen (das mathematische nicht weniger, als das religiöse), da es auf dem von Gott abhängigen Wesen des Erkenntnissvermögens beruht, als göttliche Offenbarung bezeichnen. Aber damit ist doch jene als Wunder gemeinte Uroffenbarung nicht gerechtfertigt, die da eine unmittelbare Mittheilung Gottes an den blos passiv aufnehmenden Menschen gewesen sein soll, und zwar eine Mittheilung, deren Inhalt der Mensch durch seine eigene Erkenntnisskraft nicht hätte erreichen können. Warum hätte er es nicht gekonnt? Die Menschheit hat im Laufe der Zeit so manche unsichtbare Wahrheit gefunden[1]), warum sollte sie sich durch eigenes Denken nicht auch allmählich zu Gott erheben können, der mit seiner Kraft überall in der Natur gegenwärtig ist, der sich im Sein und Fühlen der Seele unmittelbar und uranfänglich geltend macht? Und würde die Menschheit, die un-

---

[1]) Z. B. Die Keppler'schen Gesetze, die als solche in keiner Beobachtung unmittelbar gegeben sind, oder das Brechungsgesetz der Optik, von dem Dasselbe gilt, oder die in der Differential- und Integralrechnung enthaltene Wahrheit.

zweifelhaft[2]) erst durch eine Arbeit von Jahrtausenden die heutige Culturstufe sich errungen hat, fähig gewesen sein, jene Uroffenbarung zu verstehen? Und wenn sie dieselbe zwar im Allgemeinen hätte verstehen, ihren Inhalt aber nicht selbst hätte finden können, würde sie dann vermocht haben, diesen Inhalt auf seine Wahrheit zu prüfen? Ohne diese Prüfung aber wäre für den Menschen, namentlich solange er von Gott, der ihm ja erst offenbart werden soll, noch Nichts weiss, jene wunderbare Mittheilung im Grunde nicht mehr, als ein neuer Gedanke, dessen Wahrheit oder Unwahrheit er nicht zu constatiren vermag.

Nach J. A. Dorner[3]) wäre „der Beweis für die rein subjektive Nothwendigkeit der Vorstellung von Gott . . zugleich die Entgründung der objektiven Wahrheit der Gottesidee, die damit zu einem willkürlichen [?] Luxus würde. Ein Gott, der nur Produkt des subjektiven Geistes, aber nicht auch Producent der Gottesidee wäre, wäre auch nicht Gott." Wir stimmen dem insofern bei, als wir eine Wechselbeziehung zwischen Gott und der menschlichen Seele, schon zufolge des Begriffs der Abhängigkeit aller endlichen Substanzen von der absoluten Substanz, behaupten mussten (s. o. § 28), und ohne diese Beziehung ein religiöses Leben überhaupt nicht möglich wäre. Aber darf diese Beziehung nicht von ewiger, unveränderlicher Gesetzmässigkeit sein? — Um zu erkennen, ob ein menschlicher Organismus noch lebt, versucht man, ob er auf Reize reagirt; und wenn er gar spontan willkürliche und unregelmässige Bewegungen hervorbringt, so lebt er ganz sicher noch. So im Zeitlichen, im Endlichen! Müsste auch Gott erst Lebenszeichen von sich geben, bevor man seines Glaubens an ihn sicher wäre, so wäre das ein ebenso schwacher, als theoretisch tief stehender Glaube. Das gesetzmässige Walten Gottes im Menschenherzen und Menschenleben und in der ewigen Naturordnung genügte ihm nicht. Der Grundgedanke eines solchen Glaubens wäre vielmehr: ein Gott, der nicht beliebig veränderlich ist in seinem Denken und Wollen (wie Menschen es sind), ist kein Gott: ein Gottesbegriff, der uns in der Religionsgeschichte allerdings häufig genug entgegentritt und der im Anfange dieser Geschichte auch allein zu erwarten ist.

Wir haben keine Veranlassung, dem Darwinismus das Wort zu reden. Aber wir haben uns mit ihm abzufinden und lassen ihn des-

---

[2]) Man bedenke den Fortschritt in der Culturgeschichte, die Resultate der vergleichenden Sprachforschung u. A.

[3]) System der Christlichen Glaubenslehre, 2. Aufl. I, S. 24 f.

halb als schlimmsten Fall gelten. Obwohl da nun der darwinistische Naturforscher die Verwandtschaft des Menschen beim Affen sucht, so ist deshalb doch der aus dieser Verwandtschaft eben erst hervorgegangene Urmensch noch kein Naturforscher. Er weiss zwar (wie einigermassen auch schon das Thier) die ihn umgebenden Dinge in seinem Interesse zu gebrauchen (denn der Kampf um's Dasein ist seine erste und wichtigste Aufgabe), aber seine Kenntniss dieser Dinge geht doch nicht so weit, dass er sich alle Erscheinungen, die ihm in der Natur begegnen, auf natürliche Weise, nach naturwissenschaftlich-mechanischen Principien erklären könnte. Er hält vielmehr, wie Menschen und Thiere, so alle Dinge überhaupt für beseelt, also auch für fühlend und wollend und deshalb für bedürftig und bestimmbar durch Gaben und Bitten. — Denn es ist eigentlich selbstverständlich, dass sich der Naturmensch[4]) das Causalitätsgesetz nicht in abstracter Fassung, sondern (durch unwillkürliche Thätigkeit der determinirenden Phantasie) in derjenigen concreten Verkörperung vorstellt, die ihm am nächsten liegt: dass er sich alles Wirken der Dinge in der Weise des menschlichen Handelns denkt. Der handelnde, lebendige Mensch aber unterscheidet sich vom todten, wie die oberflächlichste Erfahrung lehrt; durch (das warme Blut, oder durch) den Hauch, den Athem, durch den spiritus oder die anima, durch die Seele: nur handelt es sich hierbei weniger um das specifisch Seelische des Denkens, Fühlens und Wollens (im Gegensatze zu materiellen Vorgängen); die Seele ist vielmehr nur erst das Princip des animalischen Lebens und selbst eine feinere Materie. Wie also der Mensch vermöge seiner Seele lebt und wirkt, so wirken auch die Naturdinge nur, weil sie beseelt sind[5]). — Nun stehen aber die Unternehmungen und Erlebnisse des

---

[4]) Selbst Naturforscher, sogar Mathematiker wird man finden können, die den Kraftbegriff deshalb aus der Physik verbannen möchten, weil sie diesen Begriff (statt ihn durch „Ursache und Wirkung“ zu denken) nur als Muskelkraft sich denken können.

[5]) Das Kind schilt und schlägt den Stuhl oder Tisch, an dem es sich gestossen hat. Vgl. Oscar Peschel, Völkerkunde, 5. Aufl. von Alfr. Kirchhoff, S. 244 f. (Es besteht „bei den kindlich gebliebenen Völkern das Unvermögen, die Gegenstände der sinnlichen Wahrnehmungen anders als beseelt zu denken“: für die Dajaken Borneo's z. B. ist, „wenn der Reis verfault, . . seine Seele entwichen“ etc.). Man denke auch an den Hylozoismus der ältesten griechischen Philosophen: nach Thales hat der Magnet eine Seele, ja Alles ist ihm voll von Göttern: s. Zeller, D. Philos. d. Griech. 4. Aufl. I, S. 178 f. Und in der That, die Dinge sind ja belebt, wenn auch nur dynamisch!

Menschen fortwährend unter dem Einflusse von Naturdingen und Naturmächten, denen gegenüber er ganz und gar ohnmächtig ist. Der Mensch wird in seinem Handeln von Überlegung und Leidenschaft, von Zorn und Hass, oder von Wohlwollen und Liebe bestimmt und lässt sich durch Bitten und Schmeicheln lenken: warum sollten sich nicht auch die den Naturdingen innewohnenden Seelen oder Geister durch Beleidigungen erzürnen, durch Verehrung, Bitten und Gaben aber besänftigen und gnädig stimmen lassen? Und das ist bereits die am tiefsten stehende Form des religiösen Denkens und Lebens, der Fetischismus oder Animismus[6].

Der hierbei zu Grunde liegende Egoismus kann unverfälscht zur Geltung kommen, wenn der Fetisch ein tragbarer Gegenstand ist, sodass es dem Menschen möglich ist, ihn ganz in seinen Besitz zu bringen. Einen idealeren Gehalt bekommt der Fetischismus aber schon, wenn unbewegliche Steinmassen oder Bergspitzen, oder wenn Quellen, Flüsse und Seen, oder wenn Bäume und Wälder verehrt werden. — Das Plätschern des Baches, das Rauschen des Stromes, der Donner brandender Meereswogen beschäftigt und fesselt den Sinn und weckt, verbunden mit der leichten Beweglichkeit des flüssigen Elementes und der unwiderstehlichen Kraft bewegter Wassermassen, nothwendig die Vorstellung der im Grossen wie im Kleinen rastlos schaffenden Naturkraft. Und die geheimnissvolle Tiefe stehender

---

[6]) Näheres über diese Religionsform s. bei C. P. Tiele, Komp. d. Religionsgesch. etc. 2. Aufl. S. 11 ff. Theod. Waitz, Anthropologie der Naturvölker (1. Aufl.), I, S. 456 ff. II, S. 174 ff. u. A. — Dass es auch in der Luft frei umherschwebende Geister giebt, ist begreiflich durch die Vor änge im Luftkreise, die (als Wind, Sturm etc.) natürlich ebenfalls ihre Ursachen, ihre bewegende Seelen haben müssen. Und dass der Geist den Fetisch verlassen kann, ist dadurch verständlich, dass ja auch die Seele des Menschen, wenn dieser stirbt, sich von ihrem Körper trennt und fortbesteht. Aber woher dieser Glaube? „Traumerscheinungen sind es wohl immer gewesen, welche den ersten Gedanken an eine Unsterblichkeit wachriefen. So lange ein Neger von einem Verstorbenen träumt, flösst ihm sein Andenken Furcht ein, der scheinbar Zurückgekehrte begehrt nach Nahrung und droht dem Hinterlassenen Beschädigung an“ (Peschel a. a. O. S. 259). Vgl. Waitz a. a. O. I, S. 462 („der Geist hat den Leib verlassen, irrt allein umher und kann jetzt so ziemlich jede beliebige Gestalt annehmen, im Traume erscheinen“ etc.). Homer, Jl. XXIII, 62 ff. (Zum schlafenden Achilleus ἦλθε δ' ἐπὶ ψυχὴ Πατροκλῆος δειλοῖο, ... στῆ δ' ἄρ' ὑπὲρ κεφαλῆς καί μιν πρὸς μῦθον ἔειπεν κτλ.). — So tief der Fetischismus auch steht, es tritt in ihm doch zu Tage, dass der Mensch hinter der sinnlichen Erscheinung das wahre Wesen der Dinge sucht, das Wesen, das allein das Wirken der Dinge beherrscht, und das er deshalb für sich gewinnen möchte.

Gewässer, dem Blicke bei der Durchsichtigkeit derselben zwar nicht ganz verborgen, aber doch unergründlich, versetzt den Beschauer in ein ahnungsvolles Sinnen über das verborgene Leben und Weben der Natur. Und all' dies Sinnen und Denken vollzieht sich nicht in abstracten Begriffsverbindungen, sondern in sinnlicher Lebendigkeit und Anschaulichkeit und verleiht so der religiösen Stimmung und andachtsvollen Bewunderung eine entschieden ästhetische Färbung, um so mehr, als der Mensch, unfähig diese Naturmacht in seine Gewalt zu bekommen, ihrer Schönheit und Erhabenheit nur staunend und ohnmächtig gegenübersteht. — Gesteigert wird diese Wirkung noch, wenn die Quellen, Flüsse und Seen eingerahmt sind vom schattigen Halbdunkel der Wälder. Das Flüstern und Rauschen in den Wipfeln, das Knarren der Äste, das Ächzen sturmbewegter Baumriesen im Kampfe mit den Strömungen des empörten Luftmeeres erscheint bald als milderes, bald als kraftvolleres Walten unsichtbarer Geister; und so unverständlich und fremdartig uns auch sonst die Vorstellungen und Handlungen des Fetischismus berühren mögen, im Walde vor Allem fühlen auch wir noch die alles belebende Kraft und Gegenwart Gottes[7]).

---

[7]) Beifällig „regt sich . . in uns das alte Heidenblut, so oft wir vernehmen, dass Bäume oder Haine als Gottheiten oder Sitze von Gottheiten aufgefasst wurden, denn noch heute verstehen wir die Empfindungen unserer Voreltern, als der heilige Bonifacius die Sachseneiche fällte" (Peschel, a. a. O. S. 249). — Das Gefühl des Ahnungs- und Geheimnissvollen ist auch dem Thiercultus nicht fremd: s. Waitz, a. a. O. II, S. 177 ff. (Der Neger verehrt meist nur diejenigen Thiere, „die entweder in ihrer äusseren Erscheinung oder ihren Lebensgewohnheiten etwas vorzugsweise Dämonisches haben, wie so manche Raubthiere und Schlangen, oder durch ihr Benehmen die Meinung von einer ausgezeichneten geistigen Begabung erwecken"; die Thiere erscheinen dem Menschen „als räthselhafte Wesen, deren Leben und Treiben dunkel und geheimnissvoll ist, und die er daher bald unter, bald über sich sieht" etc). Die göttliche Verehrung lebender Menschen aber (s. Waitz, a. a. O. II, S. 129. 181. VI, S. 173 f. 219 ff. 387) ist mit dem Wesen der Religion schwer verträglich, jedenfalls aber die scheusslichste Form des Fetischismus, die den Menschen unter das Thier erniedrigt. — Dagegen dürfte der Ahnencultus, da die Verstorbenen den Hinterbliebenen doch menschlich nahe standen und ihnen nicht blos Schlimmes (s. o. 6. Anm.), sondern auch Gutes erweisen, zu den bis jetzt aufgetretenen Momenten des religiösen Lebens das Gefühl sehnsuchtsvoller Liebe und pietätsvoller Erinnerung und Dankbarkeit hinzuzufügen im Stande sein. S. Waitz, a. a. O. I, S. 462. II, S. 181 f. 194: „Die abgeschiedenen Seelen weiser und vielerfahrener Menschen . ., die mit einem Seherblicke begabt sind, stehen den Frommen und Gläubigen [nach der Ansicht der Neger] schützend und rathend zur Seite". S. 411. 419;

Die grösste Steigerung und zugleich Vertiefung und Veredlung erfährt aber das Gefühl der eignen Ohnmacht und Bedürftigkeit einerseits und der Erhabenheit, Schönheit und Allgewalt der Natur und ihres geheimnissvollen, wunderbaren Wirkens andererseits, wenn sich der Blick über die Erde erhebt zu den Erscheinungen des Luftraums und des Himmelsgewölbes, wenn der Gegensatz von Tag und Nacht, wenn das gleichmässige Blau des Himmels oder das Dunkel schwer heranziehender Gewitterwolken, wenn das Rollen des Donners und der Verderben bringende Blitzstrahl, oder wenn in unwandelbarer Gesetzmässigkeit und stiller Erhabenheit Sonne, Mond und Sterne ihren Einfluss auf das Gemüth geltend machen. Es ist begreiflich, dass der Mensch zu diesen Mächten, die ihm natürlich ebenfalls für beseelt gelten, in ein religiöses Verhältniss zu treten sucht. Es ist aber auch begreiflich, dass die Verehrung der Sonne, die Alles belebt und erfreut, oder des Himmels, der Alles beherrschend umschliesst, bereits einen gewissen monotheistischen Zug an sich hat[8]).

Die Maravi leiten von den abgeschiedenen Seelen „alles Gute wie alles Unglück" ab. III, S. 194 ff. V a, S. 166 ff. u. A.

[8]) S. Waitz, a. a. O. II, S. 167 ff. (bei den Negern giebt es Namen für das höchste Wesen, die „in den meisten Fällen" dieses Wesen „und zugleich die himmlischen, Regen und Sonnenschein spendenden Mächte überhaupt, bisweilen auch die Sonne bezeichnen"; „hauptsächlich im Blitze, Donner und Sturm sieht der Neger die Gegenwart des höchsten Gottes"). S. 170 ff. (Von den Odschis wird zwar „das höchste Wesen . . mit demselben Worte wie der Himmel benannt, aber sie verstehen darunter oft auch einen persönlichen Gott, von dem sie sagen, dass er alle Dinge gemacht habe und der Geber alles Guten sei, dass er überall gegenwärtig Alles wisse, auch die Gedanken der Menschen" etc. Es wird erzählt, dass in Widah „nur die Vornehmen und Grossen von einem höchsten Gott im Himmel wüssten, der allmächtig, allgegenwärtig sei" etc. Der Glaube an den höchsten Gott soll „keineswegs immer bedeutungslos" für den Neger sein: „besonders giebt es unter den Priestern einzelne, die den höchsten Gott, nicht ihren Fetisch als Leiter ihrer Schicksale ansehen" etc.). III, S. 177 ff. (Dem Indianer ist der „Grosse Geist", der Schöpfer aller Dinge, „vor Allem der Donnerer": sein gewöhnlicher Sitz wird „im Himmelsraum, vor Allem in der Sonne gesucht . ., die bei manchen Völkern geradezu das Haus des grossen Geistes heisst"; Sonnencultus. „Der grosse Geist steht an der Spitze der Religion des Indianers, aber nicht im Mittelpunkte derselben": vielmehr Fetischismuss). IV, S. 16 ff. („Als den Schöpfer der Welt verehrten die Tolteken Tloque Nahuaque") und S. 137 ff.: Wenn Tloque Nahuaque, wie berichtet wird, „Tonacateotle genannt wurde und also zunächst Sonnengott war . . , so würde sich daraus die früher schon von Torquemada . . ausgesprochene Ansicht Gama's . . , wenigstens für die alte Zeit als richtig ergeben,

Hat sich die religiöse Entwicklung bis zum Sonnen- oder Himmelsgott erhoben, so ist nur der weitere Fortschritt möglich, über den Himmel zu setzen den Schöpfer des Himmels und der Erde, wie aller Dinge überhaupt, und diesen Schöpfer als körperlosen, selbstbewussten Geist, als den Einen Gott zu denken. Zu diesem Fortschritte finden sich schon bei den Naturvölkern einzelne Ansätze[8]), weit entschiedener aber tritt er bei den Culturvölkern auf. — Für uns jedoch kommt es vor Allem darauf an, wie der Eine Urgrund, die absolute Substanz als Schöpfer denkbar, auf welche Kategorien dieser Begriff reducirbar sein soll. — Der Causalitätsbegriff ist hier nicht brauchbar, da es sich nicht etwa um eine Einwirkung der absoluten Substanz auf die endlichen Substanzen handelt, sondern um den Ursprung der letzteren. Und auch der Begriff des Grundes lässt uns im Stich: wir sind zwar lediglich

---

dass die Hauptgottheit der Mexicaner (Tolteken) die Sonne war oder vielmehr unter dem Bilde der Sonne vorgestellt wurde" etc. S. 447 ff. (Bei den Peruanern bestand „die göttliche Verehrung der Sonne . . schon vor dem Auftreten der Incas", auch hat der „Cultus des Pachacamac, des „ „Weltschöpfers"", schon vor ihrer Zeit bestanden" etc. Fetischismus). V b (von G. Gerland), S. 194. 205 f. und VI (von Gerl.), S. 231 ff. (Tangaloa ist „der eigentliche Hauptgott aller Polynesier", „auf Tahiti als Taaroa": „er hat die Welt erschaffen und er erhält sie fortwährend"; Taaroa wohnt allein „in dem höchsten" der Himmel, aber „auch die Sonne gilt als sein Wohnsitz") und S. 240 ff. (Wir haben in Tangaloa „eine Personifikation des leuchtenden Himmelsgewölbes, des strahlenden, oft stürmisch bewegten Luftkreises", womit verträglich ist, „wenn man die Sonne als linkes Auge, d. h. als Sitz der Seele Tangaloas auffasste" etc.) 796 f. — C. P. Tiele, Komp. d. Religionsgesch. S. 28: Die Religion der Finnen ist „rein animistisch", aber „hoch über all den anderen Geistern steht Ukko (der Greis, Vater, Grossvater, Ehrwürdige), der Schöpfer (luoya), die Gottheit (yumála) κατ᾽ ἐξοχήν, der Alte im Himmel, mächtiger als die mächtigsten Zauberer". S. 32: in der alten Reichsreligion der Chinesen steht „der Himmel (Thian) . . . . . . an der Spitze und hat in Gemeinschaft mit der Erde Alles hervorgebracht" etc. Leop. v. Schroeder, Indiens Literatur u. Cultur in histor. Entw. S. 22: Im Veda findet sich, aus der Zeit der Einheit der indogermanischen Völker, „eine alte, schon etwas verblassende Göttergestalt, Dyâús pitár, der Himmel-Vater, der Himmel als Vater angerufen, und dieser Dyâús-pitár ist unzweifelhaft identisch mit Ζεὺς πατήρ, dem obersten Gotte der Griechen, . . . mit dem Iu-piter des lateinischen Volkes, mit dem Tyr der altisländischen Edda und dem Zio der alten Deutschen". Ad. Erman, Ägypten u. ägypt. Leb. im Alterth. S. 73 f.: „Die alte Religion des ägyptischen Volkes war im wesentlichen ein Cultus grosser Lichtgottheiten gewesen; die Götter Rê', Horus, Atum, Osiris hatten im Grunde alle die Sonne bedeutet, nur in verschiedenen Auffassungen"; „bei den Gebildeten hat sich frühzeitig das Gefühl geregt, dass diese Götter im Grunde doch identisch seien; auch die Priester haben sich

durch diesen Begriff zur absoluten Substanz gekommen, diese muss also nach wie vor als Urgrund gelten, aber das genügt uns nicht! — Ist denn das Unbedingte in der Form des Nacheinander Grund seiner Folgen? Nein! Denn die endlichen Substanzen sind nicht im Laufe der Zeit aus dem Urgrunde hervorgegangen (s. o. § 9), und der Urgrund ist nicht übergegangen in seine Folgen, sondern beharrlich und ewig besteht er ausser und über dem Weltgeschehen (s. o. § 8. 10). Oder ist die absolute Substanz Grund ihrer Folgen in der Form des Zugleichseins, wie das Wesen des Kreises Grund seiner ihm gleichzeitigen Eigenschaften ist? Das wäre schon angemessener: aber die endlichen Substanzen, vor Allem die selbstbewussten Ich, sind doch keine Eigenschaften der absoluten Substanz, sondern jede ist selbst Etwas!

§ 30. Der Eine Urgrund als der allweise und allmächtige Weltschöpfer.

Damit die absolute Substanz der Urgrund nicht nur der materiellen, sondern auch der Seelensubstanzen sein könne, muss zu ihrem Wesen auch das Moment des Wissens gehören. Denn dieses Moment liess sich durch andere Begriffe nicht ersetzen (s. o. § 11), und daher würde es uns unmöglich sein, das den Seelensubstanzen durchaus wesentliche Wissen (s. o. § 16) aus irgend welchen anderen Bestimmungen ihres Urgrundes abzuleiten. Da es nun (nach dem o. § 24 Gesagten) doch selbstverständlich ist, dass wir Gott nur in unserer menschlichen Weise, nur nach der Natur und Gesetzmässigkeit unseres Denkens zu erkennen vermögen, und da aus Gott, solange wir ihn nur als Urgrund von Allem kennen[1]), ganz gewiss Nichts folgen kann, ausser was in Wahrheit schon in ihm ist, so werden wir das Moment des Wissens selbst dem Wesen Gottes zurechnen müssen. — Dieses Wissen wird mit dem Substanzsein des Unbedingten unmittelbar Eins sein und als Selbstgefühl gedacht werden müssen.

---

dem nicht verschlossen" etc. S. 351 ff. C. P. Tiele, Babylon.-assyr. Gesch. S. 517: In der babylonischen Mythologie ist „ganz ohne Zweifel der höchste" Gott Ana oder Anu; er erscheint „deutlich als Gott des höchsten Himmels" etc. S. 521 f. 538 f. (Wahrscheinlich drückt ilu „den Gedanken der Hoheit, Erhabenheit" aus; „das Ideogramm, womit ilu gewöhnlich geschrieben wird, ist wohl aus der Hieroglyphe für „„Stern"" entstanden") und S. 259 (den Assyriern und „wahrscheinlich auch den Syriern" war Ilu synonym mit Jau). — Vgl. auch: Ζεὺς ὕει, sub Jove, „der Himmel sei dir gnädig", „ums Himmelswillen!" u. A.

[1]) Vgl. aber u. d. Text nach d. 12. Anm.

Denn da im Unbedingten als schlechthin nothwendigem Wesen nichts Zufälliges mehr sein kann (s. o. § 8), so dürfen die beiden Momente des Wissens und des Substanzseins nicht zufällig mit einander verbunden sein, sondern sie müssen so Eins sein, dass im Denken des einen eigentlich schon das Denken des anderen enthalten ist, aus dem einen das andere folgt. Nun folgt zwar aus dem blossen Substanzsein (auf dem Wege des formalen Schliessens) nimmermehr das Wissen (s. o. § 11), wohl aber ist, da ein Wissen nur sein kann, wo ein wissendes Subjekt, schliesslich eine wissende Substanz ist, der Begriff des Wissens ohne den Begriff des Substanzseins undenkbar, sodass das Moment des Wissens soweit als Grundbestimmung in unserem Begriffe des Unbedingten wird gelten müssen[2]). Diese Einheit von Wissen und Substanzsein im Wesen des Urgrundes wird aber näher als Selbstgefühl zu fassen sein[3]), da auch das Fühlen zum Wesen der Seelensubstanz gehört (s. o. § 16) und der Begriff des Fühlens ein ihm eigenes, durch andere Begriffe nicht ersetzbares Moment enthält[4]), da also vom Fühlen ganz Dasselbe gilt, was soeben[5]) vom Wissen gesagt wurde, da mithin auch das Fühlen zum Wesen des Urgrundes wird gehören müssen. Daher wird genauer das Selbstgefühl, in dem das Moment sowohl des Wissens, als des Substanzseins enthalten ist, als Grundbestimmung des Unbedingten anzusehen sein[2]). — Hiernach werden wir das Wesen Gottes nicht etwa so ansehen dürfen, als sei er noch etwas Anderes, als sich selbst fühlender und wissender Geist, als sei in ihm eine Substantialität, die nicht von seinem Wissen durchleuchtet und dadurch wohl gar die Grundlage der todten, materiellen Substanzen wäre[6]). Sein Substanzsein muss vielmehr ganz und durchweg identisch sein mit seinem Wissen, er kann nur für sich seiender, sich selbst wissender Geist sein.

---

[2]) Als wahre und letzte Grundbestimmung wird sich allerdings erst das absolute Selbstbewusstsein herausstellen. Obigem entsprechend folgt durchweg im Kategoriensystem eine spätere Kategorie zwar dialektisch auf die ihr vorangehenden, aber nicht formal-logisch aus denselben: dagegen ergeben sich die vorhergehenden aus den späteren, wenn man fragt, welche Begriffsmomente die späteren zur Voraussetzung haben. Vgl. u. § 31, Anf.

[3]) Sodass das Substanzsein des Unbedingten (für unser Denken) Subjekt und Objekt seines Wissens zugleich ist.

[4]) S. o. § 22, den Text vor u. nach d. 8. Anm.

[5]) S. o. d. Text vor d. 1. Anm.

[6]) Vgl. die von J. A. Dorner a. a. O. S. 247 ff. besprochenen Ansichten.

Aber müsste nicht ganz ebenso geschlossen werden, Gott empfinde auch? Denn auch das Empfinden war der Seele charakteristisch (s. o. § 12) und sein Begriff liess sich auf andere Begriffe ebenfalls nicht reduciren[5]). Wie könnte aber Gott empfinden, da er doch, als die Eine absolute Substanz, keine Substanzen neben sich hat, die ihn afficiren könnten? — Indess, das Afficirtwerden war ja auch gar nicht das specifisch neue Moment im Begriffe des Empfindens[7]), sondern das Vorstellen, das schöpferische Setzen des Vorgestellten. Und dieses Setzen soll uns hier sehr willkommen sein! Denn in ihm haben wir grade eine Kategorie, wie wir sie oben suchten: im Vorstellen von Roth oder von Dingen im Raume ist die Seele der Grund und Halt für das Dasein dieses Roth oder dieser Dinge (als Erscheinungen), ohne dass das Roth oder die Dinge Eigenschaften der Seele wären; die Seele ist Schöpfer des Roth und der angeschauten Dinge. Und so ist Gott durch die Kraft seines Vorstellens und Denkens[8]) Schöpfer der endlichen Substanzen[9]): der Begriff des Schöpfers wird erst durch unsere Kategorie des Vorstellens denkbar, wäre ohne diese Kategorie ohne Sinn und Inhalt, ein leeres Wort. — Nun sind allerdings unsere Vorstellungen weit entfernt, Substanzen zu sein: aber eine gewisse Wirkungsfähigkeit und Selbständigkeit gegen einander, ja sogar gegen das vorstellende Subjekt selbst behaupten auch sie[10]); und auch in den endlichen Substanzen ist und bleibt die wahre Substantialität lediglich die Kraft Gottes, durch die sie sind und Bestand haben[11]), wie unsere

---

7) Das Afficirtwerden reducirt sich auf den Causalitätsbegriff.

8) Denn im Denken war das Vorstellen oder schöpferische Setzen eines Vorstellungsinhaltes ebenfalls enthalten (s. o. § 12), während das in unserem Begriffe des Empfindens ausser dem Vorstellen noch enthaltene Afficirtwerden bei der absoluten Substanz von selbst wegfällt.

9) Vgl. Evang. Johann. 1, 3: πάντα δι' αὐτοῦ [sc. τοῦ λόγου] ἐγένετο. Genesis, 1. Kapitel.

10) S. o. § 13, 93. Anm. und den Text vor d. 23. Anm. In Wahrheit freilich wirken die Vorstellungen (z. B. anziehend, oder abstossend) auf einander nur im Vorstellen und Denken des Subjekts: aber die endlichen Substanzen stehen ja auch nur in und durch Gott in Wechselwirkung mit einander: vgl. o. § 10, C.

11) Wie unsere Vorstellungen in verschiedenem Grade dem Subjekte als ein Anderes und Fremdes gegenüberstehen (die Dinge mehr, als die Farben und Töne, diese mehr, als Geschmack und Geruch und Gemeinempfindungen), so lassen sich wohl auch in der Selbständigkeit der endlichen Substanzen Unterschiede finden: der Böse will Etwas sein ohne Gott (ist in Wahrheit freilich Nichts, ausser eben böse, durch sich selbst); der Gute will Eins sein mit Gott,

Vorstellungen nur durch die Kraft des vorstellenden Subjektes bestehen. Nur ist die vorstellende, schaffende Kraft Gottes nicht in veränderlichen, im Laufe der Zeit auftretenden Akten thätig (wie es beim Menschen allein der Fall ist), sondern als schlechthin nothwendiges, unveränderliches Wesen setzt Gott die endlichen Substanzen in ewiger, unveränderlicher Thätigkeit. Vor Allem aber ist zu beachten, dass Gott, wie er causa sui ist, den Grund seines eigenen Seins in sich selbst hat, so (durch seine Schöpferkraft) auch der Grund von anderem Realen wird sein können, während wir in unserem Empfinden und Denken nur Ideelles zu setzen vermögen, sodass unser Vorstellen (obwohl der Begriff desselben das einzige Mittel ist, beim Worte Schaffen überhaupt etwas zu denken) allerdings nur eine schwache Analogie zum göttlichen Schaffen abgeben kann (vgl. u. § 31).

Wie das vom vorstellenden Subjekt Gesetzte ein Anderes ist, als das Subjekt selbst, so sind auch die von Gott geschaffenen, endlichen Substanzen etwas Anderes, als er selbst. Wie z. B. das gesehene Roth Etwas ist, was die Seelensubstanz selbst nicht sein, was ihr nicht einmal ähnlich sein kann, so wird auch Gott, obwohl er nur für sich selbst seiender Geist ist, todte, materielle Substanzen schaffen können[12]. — Dann würde er aber auch wissende und fühlende und vorstellende Substanzen schaffen können, ohne selbst zu wissen und zu fühlen und vorzustellen! — Aber er bliebe dabei doch als schaffende, also (für uns, s. o. § 24) als vorstellende und wissende Kraft thätig, sodass wir diese beiden Bestimmungen werden festhalten müssen. Und da wir uns eine unmittelbare Einheit und Identität von Wissen und substanziellem Sein nur als Selbstgefühl denken können, so wird auch dieses eine Bestimmung, die Grundbestimmung Gottes bleiben müssen. — Auch werden wir annehmen dürfen, dass dem Zuge nach Gott im Wesen der Seelensubstanz (s. o. § 28) eine Beziehung Gottes zur Seele entspreche. Denn wie wir bereits in unserem Vorstellen ein nach Aussen gerichtetes Streben anerkennen mussten (s. o. § 18. 22), so wird auch in Gottes Schaffen der Seelensubstanz (wie aller endlichen Substanzen überhaupt) ein

bleibt aber ein frei sich bestimmendes Selbst; die materiellen Substanzen erst stehen selbst- und willenlos im Dienste des über sie verhängten Mechanismus und könnten noch am Leichtesten als blosse modi der absoluten Substanz gelten. Der sicherste Halt für die Behauptung endlicher Substanzen ist so das eigene Selbst eines Jeden.

[12]) Vgl. o. d. Text vor und nach d. 6. Anm.

Wollen thätig sein[13]), ein nach Aussen gerichtetes Wollen, das zum Gegenpol ein Sichselbstwollen wird haben müssen (vgl. o. § 18). Dieses Wollen können wir uns aber nicht denken ohne ein dazu gehöriges Fühlen (s. o. § 18. 22), und so wird dem urreligiösen Gefühl, der ursprünglichen Liebe zu Gott im Wesen der Seelensubstanz eine Liebe Gottes zu seinem Geschöpf entsprechen und zu Grunde liegen, eine Liebe, die im Selbstgefühl Gottes ihre tiefste Wurzel hat[14]). Ohne diese gegenseitige Liebe könnte in der That von einem religiösen, einem sittlichen Verhältniss der Seele zu Gott keine Rede sein.

Auch ein Denken im engeren Sinne (s. o. § 13) werden wir dem Wesen Gottes insofern zuzuschreiben haben, als die endlichen Substanzen seinem Wissen als ein Anderes gegenüberstehen, in diesem Wissen, diesem Einen Wissen des Einen Unbedingten aber auf einander bezogen sein müssen, sodass sich Gottes Beziehen der endlichen Substanzen auf einander und sein Sich-selbst-auf-sie-beziehen nur in der Weise unseres zum Denken des Vorgestellten gehörigen Meinens (s. o. § 13, A) wird auffassen lassen[15]). Und dieses Meinen wird abermals darauf hinweisen, dass das Moment des Wollens im Wesen Gottes enthalten ist.

Diesem Denken und Wollen Gottes entspricht in der That auch, was die Erfahrung von den endlichen Substanzen lehrt. Mag immerhin die Kant-Laplace'sche Kosmogonie wahr sein (vgl. o. § 10, A), mögen die ersten Organismen auf natürlichem Wege aus anorganischer Materie entstanden sein, mag der Darwinismus Recht haben, so hiesse das doch eben nur, dass die sich selbst überlassene Materie wohlgeordnete Zustände hervorzubringen vermöge, dass die verschiedenen Arten des Stoffes so harmonisch und einheitlich zusammenwirken können, dass uns dieses Wirken als zweckmässig erscheint und sein Resultat als ein plan- und kunstvolles und wohlgefälliges

---

[13]) Überdiess ist natürlich auch beim Wollen zu beachten, was o. im Texte zwischen d. 3. u. 5. Anm. vom Fühlen gesagt wurde.

[14]) Vgl. Spinoza, Eth. V, Propos. 36: „Mentis erga Deum amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat .... Hinc sequitur, quod Deus, quatenus se ipsum amat, homines amat et consequenter quod amor Dei erga homines et mentis erga Deum amor intellectualis unum et idem sit".

[15]) Im Besonderen verlangt das religiös-sittliche Verhältniss des Menschen zu Gott, dass dieser z. B. in einem Entschlusse des Menschen unterscheide zwischem dem, was gut, und dem, was böse ist, dass er den Entschluss also nach seinem Werthe oder Unwerthe beurtheile.

Ganze vor Augen liegt. — Und diese Schönheit und Ordnung vermöchte die Materie wodurch zu erreichen? Durch die Ordnung im Wirken ihrer kleinsten Theilchen, durch das die Gesetzmässigkeit dieses Wirkens einschliessende Wesen jeder materiellen Substanz, und durch das einheitlich-systematische Auf-einander-bezogen-sein der verschiedenartigen Wesen dieser Substanzen. Die Ordnung und Harmonie der von ihnen hervorzubringenden Welt haben die einzelnen Substanzen also schon in sich, indem jede in ihrem Wesen ihr besonderes Wirkungsgesetz hat und die Wesen der vielen und vielerlei Substanzen mit einander harmoniren, indem diese verschiedenartigen Wesen gegen einander zu einer solchen Harmonie abgestimmt sind, dass sie durch ihr gesetzmässiges Zusammenwirken grade diese unsere Welt hervorzubringen vermochten. — Und wer hat sie so gegen einander abgestimmt? Nur der Eine Urheber von ihnen allen, nur der allweise und allmächtige Urheber, der sie alle im vergleichenden und unterscheidenden und bestimmenden Denken und Wollen und Schaffen auf einander bezog: „Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders, als regelmässig und ordentlich verfahren kann"[16]. Und liegt denn in diesem Auf-einander-beziehen der kleinsten Theilchen eine geringere Weisheit und Macht, als sich im Ganzen offenbart? Die Kunst des Uhrmachers, der seine Fabrikate mit eigener Hand verfertigt, würde doch weit, weit übertroffen von der Kunst dessen, der Maschinchen zu erbauen verstände, die, in einem sie alle umschliessenden grösseren Mechanismus zusammenwirkend, die Produkte des Ersteren lieferten. Die materiellen Substanzen sind aber, nach der strengen Gesetzmässigkeit ihres Wesens und Wirkens, jede in der That als ein solches Maschinchen anzusehen: durch ihr

[16]) Kant, W W. I, S. 217, u. Vgl. S. 212 ff. („Wie wäre es wohl möglich, dass Dinge von verschiedenen Naturen in Verbindung mit einander so vortrefflich Übereinstimmungen und Schönheiten zu bewirken trachten sollten . . . ., wenn sie nicht einen gemeinschaftlichen Ursprung erkennten, nämlich einen unendlichen Verstand, in welchem aller Dinge wesentliche Beschaffenheiten beziehend entworfen worden?"). II, S. 136 ff. III, S. 426, o. (Es wäre erforderlich, „dass bewiesen werden könnte, die Dinge der Welt wären an sich selbst zu dergleichen Ordnung und Einstimmung, nach allgemeinen Gesetzen, untauglich, wenn sie nicht, selbst ihrer Substanz nach, das Produkt einer höchsten Weisheit wären") und m. Schr. d. Philos. J. Kant's etc. I a, S. 72 ff. 116 ff. I b, S. 136 ff. — Der Satz des Grundes fordert a priori Einen Urgrund der vielen Stofftheilchen, und die harmonische Einheit in den Wesen dieser Theilchen bestätigt a posteriori die Einheit des Urgrundes.

gesetzmässiges Zusammenwirken bringen sie (nach der Kosmogonie) rein mechanisch die grosse Weltuhr, den Fixsternhimmel hervor, ja alles Weltgeschehen überhaupt!

Dazu kommt, dass durch die blosse Gesetzmässigkeit des Wirkens der einzelnen Substanzen nimmermehr die Entstehung unseres in jedem Momente ganz bestimmten Weltgebäudes erklärt werden kann. Wie jede Bewegungsaufgabe der analytischen Mechanik, ausser dem Gesetz der Wechselwirkung der in Betracht kommenden Stofftheilchen, die Lage und Geschwindigkeit dieser Theilchen für einen bestimmten Zeitpunkt geben muss[17]), wenn die zu berechnende Bewegung bestimmte Gestalt gewinnen soll, so müsste Entsprechendes geschehen, wenn eine Kosmogonie wirklich mathematisch exakt durchgeführt werden sollte. — Es würde sich dann, wenn z. B. blos von unserem Planetensystem die Rede wäre und von seinem gegenwärtigen Zustande in die Vergangenheit zurückgerechnet würde, ergeben, mit welchen Geschwindigkeiten und an welchen Orten die einzelnen Planeten und Monde, oder die einzelnen Theilchen derselben, sowie die Teilchen der Sonne, sich vor hunderttausend, vor tausendmillionen Jahren befunden hätten: soweit man auch zurückrechnete, man würde nie zu einem wirklichen „Chaos“[18]) kommen! Höchstens die Gedanken des Rechnenden könnten sich dem Chaos mehr und mehr annähern: je exakter er aber rechnete, um so sicherer müssten sich ihm (grade nach den Gesetzen der Mechanik) die ganz bestimmten Lagen und Geschwindigkeiten der einzelnen Massentheilchen für jeden noch so weit zurückliegenden Zeitpunkt ergeben. Diese Theilchen würden also, wie sie heute unser Planetensystem bilden, so stets, obgleich sie noch soweit im Raume zerstreut gewesen sein möchten, doch in einem ganz bestimmten (mit der Zeit aber veränderlichen) System geordnet gewesen sein. Und wäre dieses System ein anderes gewesen (eine andere Funktion der Zeit), so wäre heute unser Planetensystem ein anderes, als es ist. — Und so werdet ihr denn, so weit ihr in eurer

---

[17]) Etwa den „Anfangszustand“ (für $t = o$). Die Nothwendigkeit eines „Anfangszustandes“ wird bei Kant fast ganz ignorirt: s. m. Schr. d. Philos. J. Kant's etc. I a, S. 73, u.

[18]) Es müssten denn etwa die Formeln von einem bestimmten Werthe der Zeit $t = -t_1$ an imaginär werden und so zu dem Resultate führen, dass hier die menschliche Weisheit, also auch die Kosmogonie zu Ende sei. Dies würde freilich zu der Annahme führen, dass Gott zur Zeit $t = -t_1$ die Welt geschaffen habe, dass also bei und vor Erschaffung der Welt Veränderungen in Gott vorgegangen seien, was sich mit der absoluten Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes als der absoluten Substanz nicht vertragen würde (s. o. § 8. 10).

Kosmogonie auch zurückgeht, den allweisen und allmächtigen[19]) Weltschöpfer doch nicht los! Es ist hoch interessant, den Causalitäts-Zusammenhang von einem gegebenen Weltzustande aus weiter und weiter rückwärts zu verfolgen, jeden vorhergehenden Zustand durch einen noch früheren zu erklären. Aber wie der Mathematiker in einer unendlichen Reihe nicht nur von einem Gliede zur Bildung des folgenden fortschreitet, sondern sich über die Reihe stellt und nach ihrem Bildungsgesetze und Werthe fragt, so darf man sich auch über jene in die Vergangenheit endlos zurückschreitende Reihe der Weltzustände stellen, man darf das ganz bestimmte Bildungsgesetz dieser Reihe in's Auge fassen und ihren Werth und den Grund ihres Gesetzes in Gott suchen (vgl. o. § 10, A).

Auch Gott kann nur über dieser Reihe stehen, nicht etwa blos an ihrem „Anfange", den sie, in's Unendliche der Vergangenheit zurückreichend, gar nicht hat: nur in Gott haben die endlichen Substanzen alle Zeit hindurch ihr Dasein und die Möglichkeit ihrer Wechselwirkung (s. o. § 10, C); und Gott hat nicht einmal im Laufe der Zeit die endlichen Substanzen geschaffen und im Raume geordnet, um sie dann (in seiner Erhabenheit ungestört) der

---

19) Wir konnten die Welt, der Substanz nach, nur als endlich ansehen (s. o. § 9. 10, A), und es könnte scheinen, als sei damit eine Beschränkung der göttlichen Allwissenheit und Allmacht gegeben (vgl. Kant, W. W. III, S. 426 ff.). Aber diese Welt ist doch nur durch Gott, und es ist Nichts ausser Gott, was sein Wissen und Wollen beschränken könnte, was ihn (gehindert haben und fortwährend) hindern könnte, die Welt nach Stoff und Kraft oder Energie grösser zu schaffen, als sie ist (und dieses Von-Aussen-nicht-beschränkt-sein, diese Unbedingtheit darf man allerdings seine Unendlichkeit nennen). Nur insofern kann man von einer Beschränkung der Allwissenheit und Allmacht Gottes sprechen, als er sich selbst beschränkt (wie er es denn in seiner Welt auch wirklich thut): und diese Selbstbeschränkung ist ja schon damit gegeben, dass sein Wesen nicht etwas Unbestimmtes, sondern in sich selbst vielmehr schlechthin nothwendig, schlechthin bestimmt ist. Oder möchte man annehmen, dass Gott sich selbst nicht umspannen und erfassen, dass er in seinem Wissen und Wollen seiner selbst nicht mächtig sei? Vgl. o. d. Text nach d. 5. und zwischen d. 12. und 15. Anm. und u. § 31 und J. A. Dorner a. a. O. I, S. 246 f. — Trotz seiner Polemik gegen den physikotheologischen Beweis (III, S. 422 ff.) schreibt doch auch Kant: Können wir „einen einigen weisen und allgewaltigen Welturheber annehmen? Ohne allen Zweifel; und nicht allein dies, sondern wir müssen einen solchen voraussetzen. Aber alsdenn erweitern wir doch unsere Erkenntniss über das Feld möglicher Erfahrung? Keineswegs. Denn wir haben nur ein Etwas vorausgesetzt, wovon wir gar keinen Begriff haben, was es an sich selbst sei" (III, S. 467, o.; vgl. IV, S. 107, o.): von diesem Ansichsein sprechen auch wir nicht (vgl. o. § 24).

Gesetzmässigkeit ihres Zusammenwirkens zu überlassen; sondern immer, ewig ist er seiner Welt mit seiner Schöpferkraft gegenwärtig. Denn dieses einmalige Geschaffenhaben würde mit der Unveränderlichkeit und Überzeitlichkeit, mit der über den Unterschied von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erhabenen Ewigkeit Gottes unverträglich sein[18]. — Vielmehr findet erst in dieser der Zeit zwar zu Grunde liegenden, von ihrem Weiter-und-weiter-fliessen aber unberührten Ewigkeit Gottes allein die Constanz des Naturgesetzes und die Unveränderlichkeit und Gleichmässigkeit der absoluten Zeit (wie des absoluten Raumes)[20] ihr Verständniss, diese Ewigkeit erst ist in Wahrheit das „Bleibende" der Zeit, von dem Kant oben (§ 9) sprach[20]. — Und wie zeitlich, so steht Gott auch räumlich über und ausser der Welt, unbeschadet seiner Allgegenwart, unserem oben erörterten Begriffe des Schaffens gemäss: wie die Seele ihrer Vorstellungswelt (als ihrem Nichtich) gegenübersteht und doch überall in dieser Welt, und zwar ganz und ungetheilt, gegenwärtig ist, so wird es entsprechend auch mit dem Verhältniss Gottes zur Welt sein, indem die endlichen Substanzen lediglich durch die vorstellende und schaffende Kraft Gottes, gewissermassen Vorstellungen Gottes sind. Und in dieser Allgegenwart Gottes eben hat die Wechselwirkung der endlichen Substanzen ihre Möglichkeit[10].

Dass die mechanische Erklärung des Weltgeschehens ihre Grenze am Seelenleben hat, und dass dieses erst den Darwinismus verständlich macht, wurde schon erörtert (s. o. § 11. 12. 13, A. C, 3). Nur wird durch die Zugehörigkeit der Seelensubstanzen zur Welt das Auf-einander-bezogen-sein der endlichen Substanzen nicht etwa unterbrochen. Die Erfahrung lehrt vielmehr: wie die Seelensubstanzen unter einander denselben Grundbau haben, so steht ihr Wesen auch in einem gewissen harmonischen Einklange mit dem Wesen der materiellen Substanzen. Denn wenn wir auch das Apriori wiederholt betonen mussten, so ist doch anzuerkennen: entspräche das Nichtich (das Ding an sich) nicht dem Wesen unseres Erkenntnissvermögens, so fänden die mit dem System der Kategorien gegebenen begrifflichen Beziehungen auch keine Gelegenheit zur Anwendung, und die Entwicklung unseres Denkens wäre unterblieben[21].

Aber wenn man auch zugiebt, dass durch Gottes allweises und allmächtiges Denken und Wollen und Schaffen nothwendig alle

---

[20]) S. o. § 6, den Text nach d. 20. Anm. und § 9, d. Text zwischen d. 9. u. 12. Anm.

[21]) Vgl. o. § 6, d. Text zwischen d. 16. u. 17. Anm.

endlichen Substanzen auf einander zu einem harmonischen Ganzen bezogen sein müssen, und zwar fortwährend bezogen sein müssen, so macht sich nur um so mehr das alte[22]) Bedenken geltend: muss durch das Nacheinander des Weltgeschehens nicht auch in das überweltliche Sein Gottes ein Nacheinander kommen? Muss in Gottes Denken und Wollen, in dem und durch das die ununterbrochenen und vielgestaltigen Wandlungen der Welt sich vollziehen[10]), nicht ebenfalls in unaufhörlichem Wechsel eine Veränderung der anderen folgen?

§ 31. Der Weltschöpfer als absolutes Selbstbewusstsein.

Wir mussten Gott bereits oben (§ 30) als sich selbst fühlenden und sich selbst wollenden Geist denken. Und da diese Bestimmungen im schlechthin nothwendigen Wesen der absoluten Substanz schlechthin Eins sein müssen, so wird nur übrig bleiben, Gott als eine Identität seines substanziellen Seins mit seinem Wissen und Wollen, als ein Ich zu fassen (vgl. o. § 18)[1]). Das Ich des Menschen war nicht a se, sondern bedingt (s. o. § 19); das Ich Gottes aber, der causa sui ist, kann nur unbedingt, nur ein absolutes Ich sein. Und so wird denn der Begriff des absoluten Selbstbewusstseins, zu dem das Moment sowohl des Substanzseins schlechthin, als des Wissens und des Wollens gehört, als letzte Grundbestimmung in unserem Begriffe des Unbedingten gelten müssen[2]), und dadurch wird uns allerdings die absolute Nothwendigkeit im Gottesbegriffe schliesslich vielmehr zur absoluten Freiheit.

So gewiss nämlich durch die absolute Nothwendigkeit im Wesen des Unbedingten die Gesetzmässigkeit unseres Erkenntnissvermögens gegeben sein muss[3]), so gewiss müssen doch den mannigfaltigen, einander wesentlichen Bestimmungen *a*, *b*, *c* etc., die mein Denken im Wesen des Unbedingten etwa zu unterscheiden genöthigt ist, im

---

[22]) S. o. § 10, d. Text vor u. nach d. 92. Anm.

[1]) Auch ist hier zu beachten, dass das o. § 30, im Texte vor und nach d. 1. Anm. vom Wissen Gesagte in entsprechender Weise (unter Rücksicht auf § 22, d. Text zwischen d. 8. u. 11. Anm.) auch vom Selbstbewusstsein gilt. — Erst das absolute Ich ist Selbstsein, Substanz, causa sui im wahrsten Sinne: erst durch sein Sich-selbst-wissen-und-wollen ist dieses Ich wahrhaft das In-sich-und-durch-sich-sein der absoluten Substanz (vgl. o. § 18, d. Text vor d. 27. Anm.). — Vgl. auch Augustin, Erigena u. A.

[2]) Vgl. o. § 30, 2. Anm. nebst zugehör. Texte.

[3]) S. o. § 8, 28. Anm. nebst vorhergeh. Texte.

Unbedingten selbst irgendwie Momente *A*, *B*, *C* etc. entsprechen. Und damit diese Momente einander wesentlich seien, damit z. B. *C* in *A* eigentlich schon enthalten sei, muss im Unbedingten selbst ein Gesetz (*G*) bestehen, dem gemäss *C* aus *A* hervorgeht, *C* in und mit *A* gesetzt ist (denn sowohl im Sein als im Denken ist alles Mannigfaltige bestimmten Gesetzen gemäss mit einander verbunden). Und dieses Gesetz *G* muss, damit es nicht über dem Unbedingten stehe und so erst das wahre Unbedingte sei, nothwendig zum Wesen des Unbedingten selbst gehören, so etwa, dass dem *G* als ihrer Grundbestimmung die Momente *A*, *B*, *C* etc. untergeordnet sind. In *G* selbst aber müssen, damit es überhaupt einen Inhalt habe, als Gesetz etwas bestimme und festsetze, mehrere Momente G', G'' etc. mit einander verbunden sein, und zwar müssten sie als einander wesentlich verbunden sein (damit im Unbedingten nichts Zufälliges sei), sodass z. B. G'' aus G' hervorgehen würde: hervorgehen natürlich einem noch über *G* stehenden Gesetze G_1 gemäss. Von diesem Gesetze G_1 würde selbstverständlich dasselbe gelten, wie von *G*: und so enthält denn der Begriff der absoluten Nothwendigkeit im Wesen des Unbedingten vielmehr einen Regressus in infinitum! — Zu diesem Regressus kommen wir allerdings nur durch die Natur unseres Erkenntnissvermögens, das sich das Unbedingte ohne eine Vielheit von Begriffen nicht zu denken vermag, bei diesem Denken aber an die Gesetzmässigkeit des Denkens gebunden ist, die zu denken, abermals eine Vielheit von Momenten erforderlich ist. Aber dieses Vermögen ist ja selbst erst eine Folge aus dem Wesen des Unbedingten! Auch folgen aus diesem Wesen unzählige Seelensubstanzen mit demselben Erkenntnissvermögen! Und so wird es dabei bleiben müssen, dass (natürlich für uns) im Wesen des Unbedingten selbst eine Vielheit von Momenten liegt, deren Einheit als blosses Einander-wesentlich-sein einen Regressus in infinitum einschliessen würde, deren Einheit also mittelst blosser Nothwendigkeit nie erreichbar wäre. — Ist das Unbedingte aber absolutes Selbstbewusstsein, so fällt dieser Regressus, wie folgende Erwägung lehren dürfte, endgültig weg.

Zunächst ist zu beachten, dass im Begriffe des absoluten Selbstbewusstseins die drei Momente der absoluten Substantialität, des Wissens und des Wollens zwar mit einander verbunden sind, aber doch nicht als blos einander wesentlich[4]): denn im Begriffe

[4]) In der Art, wie z. B. die Eigenschaften des Kreises einander wesentlich sind.

der absoluten Substanz als solcher liegt weder der Begriff des Wissens, noch der des Wollens, noch liegt im Begriffe des Wissens, für sich genommen, der Begriff des Wollens. Diese drei Momente sind mit einander vielmehr identisch, sie sind verbunden zur Identität, zu einer neuen, über ihnen stehenden Einheit: wie nämlich im Begriffe des menschlichen Selbstbewusstseins ein kategorienmässiges Moment anerkannt werden musste, das sich auf die Begriffe des Substanzseins, des Wissens und des Wollens restlos nicht reduciren liess[5]), so wird auch im Begriffe des göttlichen Selbstbewusstseins ein derartiges Moment liegen müssen. Dieses Moment wird als unendliche Vertiefung der absoluten Reflexivität im menschlichen Ich[5]) zu fassen und als Aseïtät im Selbstbewusstsein, im Sich-selbst-fühlen-und-wollen der absoluten Substanz zu bezeichnen sein. Diese Aseïtät also wird als Kategorie über die Begriffe der absoluten Substantialität, des Wissens und des Wollens (so sehr sie dieselben auch voraussetzt) ebenso hinausgehen, wie jede neue Kategorie über die ihr vorangehenden hinausgeht[6]). — Ferner kann nun aber das im absoluten Ich enthaltene Moment des Wollens nur als absolut freies Wollen angesehen werden, da weder ausser, noch in diesem Ich Etwas ist, was dieses Wollen bestimmen könnte. Denn die Momente des Wissens und Substanzseins im göttlichen Ich sind schlechthin identisch mit seinem Wollen: keine Wesensbestimmtheit, keine Gesetzmässigkeit kann in diesem Substanzsein und Wissen liegen, die nicht unmittelbar Eins wäre mit dem Wollen im Ich; kein Wesen, kein Gesetz also kann dieses Wollen binden, da es dieses Wollen vielmehr selbst wäre. — Und so wird denn in und mit diesem schlechthin freien, vom Wissen und absoluten Substanzsein untrennbaren Wollen im göttlichen Ich obiges Gesetz G und die einheitliche Verknüpfung seiner Momente G', G'' etc.[7]) und

---

[5]) S. o. § 22, d. Text zwischen d. 8. u. 11. Anm.

[6]) Ohne eine höchste Kategorie, aus der sich alle vorhergehenden Kategorien ergeben (s. o. § 30, 2. Anm.), die also höchster Einheitspunkt aller unserer Begriffe und dadurch eben die letzte Antwort auf das Fragen nach dem Grunde ist, würde unserem Erkenntnissvermögen in der That innere Einheit, Übereinstimmung mit sich selbst fehlen: vgl. u. 7. Anm.

[7]) Der Grund der Einheit dieser Momente ist das als causa sui frei sich selbst bestimmende absolute Ich (vgl. o. § 27, 51. Anm. und d. Text vor d. 53. Anm.): das freie Wollen, das der Einheit von G', G'' etc. zu Grunde liegt, ist identisch mit dem absoluten Ich, und dieses Ich enthält, als Identität seiner Momente, als höchste Kategorie unseres Erkenntnissvermögens (s. o. d.

überhaupt alle Gesetzmässigkeit und Bestimmtheit im Wesen des Unbedingten[8]) gegeben sein können und müssen, ohne dass noch nach einem weiteren Grunde gefragt, noch ein Regressus in infinitum gefunden werden könnte: das als causa sui, als Ich a se, absolut frei sich selbst bestimmende göttliche Wollen ist der letzte Grund seines Wesens, an diesem Ich hat das Fragen nach dem Grunde sein Ende erreicht[7]).

Doch wie kann in einem Wollen eine Vielheit zur Einheit verknüpft sein, da alles Wollen an sich selbst nur eine blinde Kraft ist, der eine Aufgabe, ein Ziel erst durch das Wissen oder Denken gegeben werden muss? — Indess, im absoluten, wie auch schon im menschlichen Ich ist das Wollen ja identisch mit dem Wissen! Und hat das im überzeitlichen Ich des Menschen enthaltene Wissen denn keinen Inhalt? Auf diesem Wissen beruhte unter Anderem doch die Überzeugung des denkenden Subjektes von seiner eigenen Existenz[9])! Auch vermögen wir ja Gefühlszustände, in denen das Wissen gleichfalls mit dem realen Sein des Subjektes identisch ist, in aufmerksamer Reflexion zu zerlegen in verschiedene Bestandtheile. Und da der Verstand, wie in den Zuständen, so auch im substanziellen Wesen der Seele eine Vielheit von Momenten zu unterscheiden vermag, so muss dieser Vielheit doch auch im Substanzsein selbst, also auch in dem damit identischen Wissen, im Ich selbst eine gewisse Vielheit und innere Erfüllung entsprechen. Nur ist der Inhalt dieses im Ich enthaltenen Wissens allerdings kein Vorstellungsinhalt[10]), und deshalb erscheint das Ich dem auf Vorstellungen und Begriffe (oder wohl gar auf Raum- und Zeit-Anschauungen) erpichten menschlichen Denken als leer, kann es in Wahrheit aber nicht sein. — Um wieviel mehr also muss auch das im göttlichen Ich, dem Urquell aller Realität, enthaltene Wissen Vielheit und Mannigfaltigkeit

---

Text vor d. 6. Anm.) keine Vielheit mehr in sich, fällt also nicht unter unseren Satz des Grundes (s. o. § 7).

8) Von dieser Gesetzmässigkeit und Bestimmtheit im göttlichen Ich rührt alle Gesetzmässigkeit der Welt, auch unseres Denkens her. Ist also $2 . 2 = 4$, oder $A = A$, weil Gott so will, oder weil das Denkgesetz der Identität ein ewiges Gesetz (nicht über Gott, denn dann wäre vielmehr das Gesetz Gott, sondern) in Gottes Wesen ist? Keins von beiden, oder vielmehr beides zugleich, da Gottes Sein und Wesen und Wissen und Wollen in seinem Ich mit einander vielmehr identisch sind.

9) S. o. § 18, d. Text vor d. 34. Anm.; vgl. auch § 15 ff. 20 ff.

10) S. o. § 16, d. Text zwischen d. 1. u. 4. Anm.

einschliessen und, mit dem freien Sich-selbst-wollen dieses Ich identisch, zur Einheit verknüpfen.

Dieses Wissen und Wollen ist aber auch identisch mit der absoluten Substantialität, und daher ist die unbedingte Freiheit im göttlichen Ich auch Eins mit der Überzeitlichkeit dieses Ich als absoluter Substanz. Das freie Wollen in diesem Ich ist also kein veränderliches Wollen, sondern das Eine überzeitliche, ewige Sich-selbst-wollen Gottes, das unwandelbar allem zeitlichen Geschehen zu Grunde liegt, das dieses Geschehen, wie überhaupt alles endliche Sein als ewige, nie wankende Nothwendigkeit beherrscht. Es ist also, was im göttlichen Ich selbst schliesslich absolute Freiheit ist, dem Endlichen, auch den Seelensubstanzen gegenüber absolute Nothwendigkeit. — Durch jenes ewige, frei sich selbst bestimmende Ich wird auch das Wesen der Seele und ihres Erkenntnissvermögens bestimmt, und was nach dem Wesen und der Gesetzmässigkeit ihres Denkens zusammengehört, einander wesentlich ist, mit einander nicht anders verbunden sein kann, das ist für sie nach wie vor nothwendig verbunden. Sie sucht, von ihren Empfindungen ausgehend, nach dem Grunde des bestimmten Zugleich- und Nacheinanderseins derselben und kann den Urgrund alles Seins nur in der Einen absoluten Substanz finden, deren Wesensbestimmungen A, B, C etc. einander nothwendig sein müssen, wenn sie wahrhaft der Urgrund von Allem sein soll. Durch die Gesetzmässigkeit desselben Erkenntnissvermögens ergiebt sich dann zwar, dass A, B, C etc. schliesslich in und mit dem schlechthin freien Wollen des göttlichen Ich gegeben sind, aber wird deshalb denn das vorher Erkannte hinfällig? Dasselbe Erkenntnissvermögen erklärt jene Wesensbestimmungen für nothwendig und für frei verbunden, jenachdem: gleichsam von unten gesehen, von der Vielheit des Gegebenen aus und im Fortschreiten von den abstracteren Kategorien bis zur concretesten (zur Aseïtät im absoluten Ich), gelten dem Denken die Wesensbestimmungen des Unbedingten solange als einander wesentlich und nothwendig[11]), als es nicht fragt nach dem letzten Einheitsgrunde

[11]) Es möchte im Besonderen mit dem Begriffe der Aseïtät im absoluten Ich die volle und durchgängige Wesensbestimmtheit des Unbedingten gegeben sein[2]), es möchten also in der Einheit dieser höchsten Kategorie die Begriffe seiner Existenz (seines absoluten Substanzseins) und seines Wesens Eins sein (vgl. o. § 8, d. Text vor d. 37. Anm.), in dieser Einheit seine mannigfaltigen Bestimmungen ihre nothwendige Zusammengehörigkeit haben. Aber das Alles hätte doch nur Sinn unter Voraussetzung der Gesetzmässigkeit unseres

des Mannigfaltigen des Denkgesetzes (des Kategoriensystems) resp. des Gesetzes *G* im Unbedingten selbst; sobald dies aber geschieht, erhebt sich das Denken auf den höchsten ihm erreichbaren Standpunkt, und von diesem höchsten Standpunkte aus können ihm jene Wesensbestimmungen (und dadurch auch seine eigene Gesetzmässigkeit) nur gelten als frei gesetzt im göttlichen Sichselbst-wollen. Und nachdem dieser Standpunkt erreicht ist, kann doch nicht abgebrochen werden, worauf er beruht! Der Satz des Grundes war es, was uns zum frei sich selbst bestimmenden absoluten Ich führte, und damit wir dieses Ich festhalten können, muss auch der Satz des Grundes, muss im Besonderen diejenige Anwendung dieses Satzes, die uns zu diesem Ich erhob, fortbestehen in unserem Denken[12]. — Oder sollte etwa das absolute Ich erst zum oder im Wesen W_1 frei sich selbst bestimmen und dann im Wesen W_2? Der Satz des Grundes würde sofort verlangen, dass über W_1 und W_2 als einem Mannifaltigen Ein Urgrund stehe, der nun erst wahrhaft unbedingt, causa sui, absolutes Ich wäre, Ein absolutes Ich, das (zur Vermeidung einer Wiederholung derselben Dialektik) nunmehro in Einem ewigen Sichselbstwollen frei sich selbst bestimmen müsste.

In diesem ewigen schlechthin freien Sichselbstwollen Gottes muss aber, wenn die gegebene Wirklichkeit begreiflich sein soll, zugleich das eben so freie Wollen und Setzen der endlichen Substanzen, das Setzen des Nichtich gegenüber dem absoluten Ich durch dieses Ich enthalten sein. — Diese enge Verbindung, dieses Enthaltensein des Setzens der endlichen Substanzen im ewigen Sichselbstwollen des absoluten Ich vollendet erst den Begriff der göttlichen Schöpferkraft[13]: in Einem Akte ist das absolute Ich, als causa sui, Grund seiner eigenen realen Existenz und der realen Existenz des Nichtich; seine Reales schaffende Kraft hat ihre tiefste Wurzel, ist enthalten in seiner Aseïtät, ist Eins mit dieser. — Und wie das Gesetztsein der endlichen Substanzen, so hat auch die Kraft und

---

Denkens resp. des Gesetzes *G* in Gott selbst (s. o. d. Text nach d. 3. Anm.): wir müssen also auch nach dem Einheitsgrunde dieses Gesetzes fragen, mithin über die mittelst dieses Gesetzes in den mannigfaltigen Wesensbestimmungen bestehende nothwendige Einheit, über dieses Gesetz selbst hinausgehen, um in der Aseïtät, im schlechthin frei sich selbst bestimmenden göttlichen Ich den höchsten Einheitspunkt zu finden.

[12]) Aber vertieft, erkannt als gesetzt durch das frei sich selbst bestimmende absolute Ich.

[13]) S. o. § 30, d. Text zwischen der 7. u. 12. Anm.

Wechselwirkung derselben ihren Ursprung und Bestand in dem ewigen Sichselbstwollen des göttlichen Ich: dieses Wollen, dieses freie Wollen ist jenes Princip der Veränderbarkeit der endlichen Substanzen, das oben (§ 10, *E.*) gesucht wurde; es ist also auch der letzte Quell aller Veränderungen innerhalb der Welt und dadurch auch (was sich nicht länger vermeiden lässt!) der Veränderungen im Zustande des absoluten Ich selbst[14]).

Im Besonderen muss das freie Denken und Wollen des Menschen nothwendig Veränderungen, und zwar auch unvorhergesehene[15]) Veränderungen in Gottes auf das Weltgeschehen gerichtetem Denken zur Folge haben. Denn diese Freiheit modificirt, so eng ihrem Erfolg durch die Weltordnung und durch die Gesetzmässigkeit des Natur- und Seelenlebens die Schranken auch gezogen sind, das Weltgeschehen nicht nur im Einzelnen, sondern doch wohl auch im Ganzen[16]): wenigstens insofern, als jeder freie Entschluss für das Gute eine kleine Zunahme des moralischen Weltwerthes bedeutet,

---

[14]) S. o. § 30, E. § 10, E. Insofern das absolute Ich die endlichen Substanzen zum Objekte seines Denkens und Meinens hat (s. o. § 30, d. Text zur 15. Anm.), insofern werden diese Substanzen auch diesem Ich als Dinge an sich gegenüber stehen: da sie aber von diesem Ich als vorstellender und schaffender Kraft ganz und gar erst gesetzt sind, so wird in diesem schöpferischen Vorstellen ihr Ansichsein dem göttlichen Wissen vollständig vorliegen müssen (vgl. o. § 24, 20. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte). Dies gilt im Besonderen auch von den Seelensubstanzen. Es wird also, wenn die Seele *S* ein bestimmtes Roth *R* empfindet, im schöpferischen (und erhaltenden) Vorstellen Gottes das Ansichsein von *S* in dem zum Empfinden von *R* gehörigen Zustande und Handeln (s. o. § 12) gewusst, und in diesem Ansichsein wird auch *R* gewusst, da *R* in dem realiter existirenden Vorstellen, des *S* (als ein ideelles Produkt desselben) wirklich enthalten ist, da dieses Vorstellen, ein reales Geschehen, ohne sein Vorgestelltes (sc. *R*) gar nicht bestehen könnte, wie auch *R* für sich allein, ohne *S* und sein Vorstellen, nicht vorhanden wäre: nur wird *R*, da es nur ein Ideelles ist, in Gottes Wissen des Ansichseins von *S* und seinem Vorstellen auch nur als Ideelles gewusst.

[15]) Die Grenzen natürlich, innerhalb deren der Erfolg der physisch wie psychologisch beschränkten menschlichen Freiheit bleiben muss (s. o. § 27, 29. ff. u. 33. ff. Anm. nebst zugehör. Texte), werden dem göttlichen Denken vor dem freien Entschlusse des Menschen vorliegen müssen.

[16]) Vgl. o. § 10, A. Dass das Princip von der Erhaltung der Kraft, mit dem heute gegen die Wahlfreiheit von ganz Unberufenen viel Unfug getrieben wird, dieser Freiheit gar nicht widerspricht, dazu s. m. Log. § 108, 6. Anm. Dass unsere Erfahrung etwa bei (einer oder mehreren) einfachen Substanzen des Gehirns Verschiebungen oder Mittheilungen resp. Entziehungen von lebendiger Kraft constatiren könne, daran ist nicht entfernt zu denken.

während eine Abnahme dieses Werthes durch freie Entschlüsse für das Böse (um des Bösen willen) unmöglich sein dürfte[17]). Einen freien Entschluss aber kann, wenn und sofern er dies wirklich ist, auch Gott nicht vorherwissen, sodass das wirkliche Eintreten eines solchen Entschlusses nothwendig ein neues Moment in das dem Weltgeschehen zugewendete Denken Gottes einführen muss. — Und eben deshalb[18]) giebt es keine Wahlfreiheit des Menschen! Denn wie wäre denkbar, dass der allweise und allmächtige Schöpfer der Welt in dieser Wahlfreiheit eine Schranke seiner Weisheit und Macht habe? — Indess, der Weltschöpfer beschränkt sich selbst doch darin, dass er grade diese bestimmte Welt, von dieser bestimmten Grösse an Stoff und Kraft, von dieser bestimmten Ordnung etc. schafft[19]), ja schon darin, dass er seinem Ich überhaupt ein Nichtich gegenübersetzt, damit dasselbe gewissermassen ausser und neben ihm eine eigene Realität habe! Wenn er also durch das Schaffen der endlichen Substanzen und besonders der Seelensubstanzen im Zugleich-und-neben-einander seine Allmacht beschränkt, warum sollte er in seinem absolut freien Wollen nicht auch seiner Allwissenheit im Nacheinander, seinem Vorherwissen der Zukunft eine gewisse Schranke setzen? Warum soll Letzteres Anstoss erregen, Ersteres aber nicht? Auch ist ja die Freiheit des Menschen in enge Grenzen eingeschlossen, unter Anderem[15]) durch das Sittengesetz, das selbst im Verworfensten noch eine gewisse Mahnung ist, zur Verwirklichung des von Gott dem freien Reich des Geistes frei gesteckten Endzieles beizutragen. — Freilich nimmt man auch daran Anstoss, dass das Sittengesetz durch ein schlechthin freies Wollen Gottes der menschlichen Seele eingepflanzt sei. Hätte Gott dem Menschen dann nicht auch irgend ein anderes Gesetz geben, etwa das Gegentheil von dem, was uns thatsächlich als sittlich gut gilt, zum Gesetz machen können? Warum also grade das Gesetz, das wir wirklich haben? Aber vor Allem ist doch sicher: wird hier noch weiter gedacht, nach dem Warum gefragt, so stellt man sich auf den Standpunkt der Noth-

---

[17]) S. o. § 27, 41. Anm. nebst zugehör. Texte. Wie der Einzelne durch freies Wollen des Guten sich ein Verdienst nicht nur um sich selbst, sondern um das Ganze (in seinem Lebens- und Wirkungskreise, um den Staat etc.) erwirbt, so ist aber auch umgekehrt sein eigener moralischer Zustand sehr wesentlich bedingt durch den Werth des Ganzen (in dem auch das sittliche Verdienst der Vergangenheit erhalten ist).

[18]) Vgl. Zeller, a. a. O. 3. Aufl. III a, S. 161 ff. (Stoiker) u. A.

[19]) S. o. § 30, 19. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

wendigkeit und Gesetzmässigkeit unseres Wesens und Denkens[20]): und von diesem Standpunkte aus ist das sittlich Gute, das Princip unseres Sittengesetzes etwas ganz und gar Selbstverständliches, durchaus nichts Willkürliches. Denn soll überhaupt dem absoluten Ich ein Nichtich (ein endliches Ich) gegenüberstehen, so kann dasselbe nur abhängig sein vom absoluten Ich: das endliche Ich muss also in sich den Zug nach Gott fühlen, d. i. das Princip unseres wirklichen Sittengesetzes in sich haben (s. o. § 28): dieses Gesetz ist schliesslich nichts Anderes, als das höchste, noch über dem Causalitätsgesetz stehende Welt- oder Naturgesetz (das In-und-durch-Gott-sein aller endlichen Substanzen), zum Bewusstsein gekommen im Denken und Wollen des frei sich selbst bestimmenden Ich[21]). Nur führt der Satz des Grundes nothwendig über diesen Standpunkt hinaus zur ewigen Freiheit des absoluten Ich.

Ist also Gottes ewiges Wollen und Denken frei und selbstbewusst in absolutem Sinne, und ist er doch der Welt durch seine schaffende und erhaltende und allbeherrschende Kraft gegenwärtig, und erlebt er in seinem veränderlichen Zustande selbst mit, was die Welt, was das Menschenherz bewegt, so ist der Mensch ja wohlberechtigt, so klein und ohnmächtig er sich auch weiss, seinem Gott als dessen „Ebenbild" sich nahe zu fühlen, den Schöpfer des Himmels und der Erde als persönliches Wesen (als θεός) sich zu denken (vgl. o. § 29). — Nur wird dieser theistische Gottesbegriff in der Entwicklung der Menschheit nicht sofort und nicht nothwendig als strenger Monotheismus auftreten müssen, sondern, beeinflusst von culturhistorischen Gesetzen und Verhältnissen, zu polytheistischer Auffassung werden können. Denn im Leben der Völker tritt die speculative Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge (der freilich nur Einer sein kann) unzweifelhaft zurück hinter dem lebensfreudigen Wohlgefallen an der reichen Mannigfaltigkeit himmlischer und irdischer Dinge und deren unaufhörlichen Wandlungen, hinter dem poetischen Gestaltungstriebe einer stets geschäftigen Phantasie. Die ursprünglich geglaubte Beseelung der einzelnen Naturdinge und Naturmächte wirkt noch fort, es werden gute und böse Götter unterschieden, das beim Menschen unter ethischen Gesichtspunkten stehende Geschlechtsverhältniss wird auf die Gottheit (da sie als idealisirtes und potenzirtes Menschenthum gedacht wird) übertragen, die politische

---

[20]) S. o. 11. Anm. nebst vorhergeh. u. nachfolg. Texte.

[21]) Vgl. auch o. § 27, d. Text nach der 27. Anm.

Verschmelzung verschiedener Volksstämme hat auch die Vereinigung ihrer Nationalgottheiten zur Folge, und so entsteht eine vielgestaltige Götterwelt mit mehr oder weniger hervortretender monarchischer Spitze[22]). — Andererseits aber muss der durchgehende Zusammenhang aller natürlichen und menschlichen Verhältnisse die verschiedenen Göttergestalten, im unbeständigen Spiel der Phantasie nicht weniger als in pantheistisch-schwärmerischer Gefühlstiefe, vielfach in einander fliessen lassen und dadurch das monarchische Übergewicht des Hauptgottes mehr und mehr zur Geltung bringen[23]), bis das philosophische Denken lehrt, dass nur Ein Urgrund und Weltschöpfer, nur Ein persönlicher Gott sein kann, der als gerecht und zugleich gnädig[24]) des Menschen Halt nnd Stärke im Leben, sein Trost und seine Hoffnung im Sterben ist.

---

[22]) Die historischen Belege hierzu s. bei C. P. Tiele, Komp. d. Religionsgesch. etc. 2. Aufl. S. 32 f. 54 f. 120. 126 f. 190 ff. 218 ff. u. A. Vgl. auch H. Schultz, Alttestam. Theologie, 2. Aufl. S. 104 ff. 122 ff. (Spuren des semit. Heidenthums im A. T.).

[23]) Vgl. C. P. Tiele a. a. O. S. 53 (Ägypter). 98 f. (Israel). 129. 141. 164. 179 (Inder). 244. 247 f. 254 ff. (Griechen). Babylon.-assyr. Gesch. S. 539. 554. O. Pfleiderer, Religionsphilosophie etc. 2. Aufl. II. u. A.

[24]) Vgl. Ilias, IX, 497 ff. (Selbst die Götter sind versöhnbar durch Opfer und Bitten der Menschen, wenn einer übelgethan und gesündigt). 158 f. (Nur Hades ist unversöhnbar und darum den Sterblichen der verhassteste sämmtlicher Götter) und o. § 28, den Text nach d. 12. Anm. H. Schultz a. a. O. S. 297 ff. 349 ff. (Versöhnungslehre des A. T.). 521 ff. (Gottes Zorn und Gnade) u. A.

III. Abschnitt.

Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele.

§ 32.

Die Intensitätsunterschiede im Seelenleben und das überzeitliche Ich.

Kant's Kritik der reinen Vernunft behauptet in ihrer „Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises der Beharrlichkeit der Seele", man könne der Seele „so wenig wie irgend einem Existirenden intensive Grösse, d. i. einen Grad der Realität in Ansehung aller ihrer Vermögen, ja überhaupt alles dessen, was das Dasein ausmacht, ableugnen . . ., welcher [Grad] durch alle unendlich vielen kleineren Grade abnehmen und so die vorgebliche Substanz (das Ding, dessen Beharrlichkeit nicht sonst schon fest steht), obgleich nicht durch Zertheilung, doch durch allmähliche Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte . . . . . . in Nichts verwandelt werden könne. Denn selbst das Bewusstsein hat jederzeit einen Grad, der immer noch vermindert werden kann, folglich auch das Vermögen, sich seiner bewusst zu sein, und so alle übrigen Vermögen" (III, S. 282)[1].

Dass „eine jede Empfindung einer Verringerung fähig" ist, „sodass sie abnehmen und so allmählich verschwinden kann", dass

---

[1]) Vgl. IV, S. 83 f. 438: Es hat „das Bewusstsein, mithin . . . . auch das Vermögen des Bewusstseins, die Apperception, mit diesem aber selbst die Substanz der Seele einen Grad, der grösser oder kleiner werden kann . . . . . Weil aber, bei allmählicher Verminderung dieses Vermögens der Apperception, endlich ein gänzliches Verschwinden derselben erfolgen müsste, so würde doch selbst die Substanz der Seele einem allmählichen Vergehen unterworfen sein, ob sie schon einfacher Natur wäre, weil dieses Verschwinden ihrer Grundkraft . . . . gleichsam durch Erlöschen, ... durch allmähliche Nachlassung des Grades derselben . . erfolgen könnte" etc.

man umgekehrt von einer „Grössenerzeugung einer Empfindung, von ihrem Anfange · · · = o an, bis zu einer beliebigen Grösse derselben“, sprechen kann, dass „diejenige Grösse, die nur als Einheit apprehendirt wird und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = o vorgestellt werden kann[2]), die intensive Grösse“ ist (s. III, S. 159 f.), geben wir natürlich zu. Auch ist im Allgemeinen richtig, dass, der intensiven Grösse der Empfindung „correspondirend, allen Objekten der Wahrnehmung, sofern diese Empfindung enthält, intensive Grösse d. i. ein Grad des Einflusses auf den Sinn beigelegt werden muss“ (s. S. 159), und in diesem Sinne darf man auch sagen: „zwischen [der der Empfindung correspondirenden][3]) Realität und [der dem Mangel an Empfindung entsprechenden] Negation ist ein continuirlicher Zusammenhang möglicher Realitäten und möglicher kleinerer Wahrnehmungen“, und so hat „das Reale in der Erscheinung .. jederzeit eine“ „intensive Grösse d. i. einen Grad“. „Eine jede Farbe . . . hat einen Grad, der, so klein er auch sein mag, niemals der kleinste ist; und so ist es mit der Wärme, dem Momente der Schwere[4]) u. s. w. überall bewandt“ (s. S. 160 f.; vgl. IV, S. 55). Dass das Reale aber nicht nur einen „Grad des Einflusses auf den Sinn“, oder auf irgend welche anderen Dinge[4]), oder überhaupt einen Grad seiner qualitativen Bestimmungen, sondern sogar einen Grad seines Seins, seines „Daseins“, seiner „Substanz“ habe[1]), hat das einen Sinn?

Das Intensive betrifft zunächst Gefühlszustände und Empfindungen: und zwar nicht das Sein derselben, sondern es gehört zur näheren Bestimmung des Seienden. Derselbe qualitativ bestimmte Ton z. B. kann in grösserer oder geringerer Intensität empfunden werden: deshalb aber ist das Sein des schwächeren Tones

[2]) Vgl. IV, S. 57 f. („Die Wärme, das Licht,“ „der Schmerz, das Bewusstsein“ etc.; das „Reale der Erscheinungen“ hat einen Grad, sofern die Empfindung selbst „keinen Theil von Raum oder Zeit einnimmt“ etc.).

[3]) „Was .. in der empirischen Anschauung der Empfindung correspondirt, ist Realität (realitas phaenomenon); was dem Mangel derselben entspricht, Negation = o“ (III, S. 160; vgl. 159, 6 ff.). Vgl. auch o § 13, C, 2.

[4]) Es hat also „die Realität in der Erscheinung . . einen Grad. Wenn man diese Realität als Ursache (es sei der Empfindung oder anderer Realität in der Erscheinung, z. B. einer Veränderung) betrachtet, so nennt man den Grad der Realität als Ursache ein Moment, z. B. das Moment der Schwere“ etc. (III, S. 160).

nicht etwa geringer, als das des stärkeren; jeder der beiden Töne besitzt ein ganzes und volles Sein. — Der Ton kann allerdings, an Intensität mehr und mehr abnehmend, so schwach werden, dass man unsicher wird, ob er ist, oder nicht ist: aber das betrifft doch nicht sein Sein, sondern seine Erkennbarkeit! Wenn der Ton (nicht als odjektive Schwingung, sondern als Empfindung) ist, so ist sein Sein, so gering seine Intensität auch sein mag, um Nichts kleiner, als das Sein des intensivsten Tones. Entweder der Ton ist, oder er ist nicht: von Bruchtheilen des Seins, einem ganzen, einem halben, einem viertel etc. Sein, kann (wenn im Ernste und genau gesprochen wird) keine Rede sein. Der intensivere Ton ist zwar wirkungsvoller im Psychischen, er breitet sich aus auf Kosten anderer Empfindungen und drängt sich in den Vordergrund der Aufmerksamkeit: aber sein Wirken ist doch noch etwas Anderes, als sein Sein; das Wirken ist eben eine nähere Bestimmung dessen, von dem das Sein ausgesagt wird, ebenso wie die Erkennbarkeit! — Dass der Ton mit abnehmender Intensität schliesslich aber ganz und gar verschwindet, dass also ein plötzliches, sprungweises Übergehen vom Sein zum Nichtsein stattfindet, ist nichts Besonderes. Wird in einer an Stärke fortwährend und stetig zunehmenden Tonempfindung die ganz bestimmte Intensität eines ausdehnungslosen Zeitpunktes t' mit J' bezeichnet, so geht das Sein von J', wenn man in der Zeit auch noch so wenig vor t' zurück- oder über t' hinausgeht, plötzlich und sprungweise in das Nichtsein von J' über: die Intensität von I' verändert sich hierbei allerdings stetig in eine kleinere oder grössere Intensität, nicht aber das Sein in ein kleineres oder grösseres Sein: J' ist (in seiner ganz bestimmten Intensität) entweder, oder es ist nicht[5])! Und selbst wenn man das Sein eines Tones, so verkehrt es wäre, mit abnehmender Stärke desselben stetig in das Nichtsein wollte übergehen lassen, so hörte das Sein des Tones doch einmal vollständig auf, sodass etwa der ausdehnungslose Zeitpunkt t_0 die Grenze zwischen dem Sein und dem Nichtsein des Tones wäre: was hätte da denn die Annahme des allmählich verschwindenden Seins

---

[5]) Wie hier das J'-sein im Wachsen der Zeit plötzlich auftritt und plötzlich verschwindet, so ist es natürlich auch der Fall mit jeder der auf einander folgenden Intensitäten obiger Empfindung, auch mit ihrem Sein im Ganzen genommen. — Es ist übrigens diese rein logische, auf den Sinn und Gebrauch der betreffenden Kategorien sich beziehende Erörterung selbstverständlich zu unterscheiden von der psychologischen Frage nach der Grundlage, aus der die Empfindungen hervorgehen: vgl. o. § 23, 22. Anm.

geholfen, da in t_0 ja immer noch ein plötzliches Umschlagen des Seins in das Nichtsein stattfindet? Schlechthin gar nichts! Der Begriff des Seins (nebst dem des Dies) geht vielmehr, als die abstracteste Kategorie, allen qualitativen, quantitativen, intensiven Bestimmungen voran[6]), und daher ist sein Gebrauch und seine Berechtigung ganz und gar unabhängig davon, wie die ihm nachfolgenden näheren Bestimmungen des Seienden ausfallen[7]).

Da die verschiedenen Grade des Empfindens und Fühlens aber einen Grund haben müssen, so muss auf verschiedene Grade der Sinnes-Reizung, auf objektive Vorgänge verschiedener Intensität, auf verschiedene Grade der Geschwindigkeit und der Kraftbethätigung der Dinge geschlossen werden. Den Dingen aber werden zu Grunde gelegt die materiellen Substanzen, damit wir etwas Letztes und Bleibendes haben: die Geschwindigkeiten und Kräfte dieser Substanzen müssen ebenfalls verschiedener Grade fähig sein, und auch ihr „Dasein,“ ihre „Substanz?“ — Es liesse sich doch denken, dass die „Grundkräfte“ dieser Substanzen verschwänden, also auch die Substanzen selbst! Ja, wenn nach der Kosmogonie die Theilchen unseres Planetensystems, oder des Weltgebäudes, bevor dieses seine jetzige Ausbildung besass, weiter von einander entfernt waren, als jetzt, so musste ihre gegenseitige Anziehung (nach dem Newton'schen Gravitationsgesetze) damals kleiner sein, und sie muss um so kleiner gewesen sein, je weiter jene von einander entfernt waren, d. i. je weiter

---

6) S. o. § 23 und m. Log. § 21 ff. 31 ff. 44 ff.

7) Nachdem von (einem rothen Flächenstück) *a* ausgesagt worden: Dies ist, so bleibt es bei diesem ist, es wird durch die concreteren Aussagen von *a* in seiner Wahrheit nicht geschwächt oder modificirt: es wird z. B., wenn *a* als roth erkannt wird, eigentlich nicht das Sein von *a* für roth erklärt, sondern *a* selbst, das seiende *a*; es kann von *a* das Roth-sein ausgesagt werden, aber es kann nicht von einem rothen Sein, oder einem grünen Sein gesprochen werden (als gehe das Sein selbst bald roth, bald grün zu); Sein ist vielmehr Sein, nichts weiter. Und so ist es oben auch mit dem Intensiven als näherer Bestimmung des Seienden, nicht des Seins. — In entsprechender Weise wird bei fortschreitender Entwicklung nicht das Quale-sein einer Empfindung für extensiv oder intensiv, nicht das Ausgedehntsein für intensiv bestimmt erklärt: nicht das Quale-sein, sondern das Qualitative, z. B. *a*, ist einen Quadratzoll gross; und durch Wachsen oder Abnehmen der Intensität eines Tones wird zwar der Ton, aber nicht sein Quale-sein stärker oder schwächer (so lange der Ton überhaupt ist, ist er auch ganz und voll ein Quale); auch wird damit, dass das Roth von *a* für intensiv ab- oder zunehmend erklärt wird, zwar vom Ausgedehnten, aber nicht vom Ausgedehntsein gesprochen.

wir in die Vergangenheit zurückgehen. Und da uns Nichts hindert, unseren Blick ins Unendliche der Vergangenheit zurückschweifen zu lassen, so ergäbe sich für diese Unendlichkeit doch wohl ein unendlich grosser Abstand der Massentheilchen von einander, und damit eine gegenseitige Anziehungskraft = 0? Und die Theilchen selbst? Es müsste ihre „vorgebliche Substanz . . . . . . durch allmähliche Nachlassung (remissio) ihrer Kräfte . . . . . . in Nichts verwandelt werden," und so wären denn die materiellen Substanzen vor unendlich vielen Jahrtausenden aus dem Nichts entstanden! Und wäre das denn nicht eine ganz nette Kosmogonie? — Kant hütet sich wohl, Derartiges zu behaupten. Warum? Bei materiellen Substanzen steht die „Beharrlichkeit . . sonst schon fest!" Wodurch? Durch die Erfahrung, vor Allem aber durch die Bestimmtheit und die Beziehungen der in Betracht kommenden Begriffe. Betrifft nämlich das Intensive nicht einmal das Sein der Empfindungen, so doch wohl noch weniger das Dasein der Substanzen: es kann auf alle Fälle nur Dasjenige betreffen, was objektiv den Empfindungen entspricht und zu Grunde liegt, Eigenschaften und Zustände und Wirkungsweisen der Dinge und Substanzen. Der Substanz selbst jedoch entsprechen keine Empfindungen, das Substanzsein selbst ist also auch keiner Grade fähig. Was wäre das denn auch für eine Logik, den Dingen erst Substanzen zu Grunde zu legen, um ein Letztes und Bleibendes zu haben, und dann die Substantialität doch wieder als kleiner und kleiner werdend, als verschwindend anzusehen? Es wäre genau die Logik des angehenden Mathematikers, der, nachdem in einer gegebenen Zeichnung zwei sich schneidende Linien als gerade vorausgesetzt sind, beim Beweisen der Gleichheit ihrer Scheitelwinkel zweifelhaft würde, ob die eine oder die andere der beiden Linien nicht doch vielleicht, wenn auch nur ganz wenig, vom Geradesein abweichen möchte. Derartige Fehler darf man sich bei Betrachtung der Materie nicht zu Schulden kommen lassen: aber in der Metaphysik, da ist Alles erlaubt!

Und doch beruft sich die Metaphysik für ihren Satz von der Substantialität der Seele mit nicht geringerem Rechte auf die Erfahrung (s. o. § 13, B) und muss nicht weniger auf die Bestimmtheit ihrer Begriffe halten! Auch die Seelensubstanz wird den psychischen Erscheinungen nur zu Grunde gelegt, um dem Satze des Grundes gegenüber ein Letztes und Bleibendes zu haben (s. o. § 11 ff.), auch bei ihr kann nur von Gradunterschieden ihrer Zustände und Wirkungsweisen, nicht ihres Substanzseins gesprochen werden. —

Es ist wahr, unser „Bewusstsein“ ist verschiedener Grade fähig, und es lässt sich nicht leugnen, dass diese Grade wesentlich mit vom Zustande des zur Seele gehörigen Organismus abhängen. Auch würde ein Stück des wachen Bewusstseins nach dem anderen verloren gehen, wenn die Sinne der Reihe nach wegfielen. Schliesst der normal Entwickelte die Augen, so verschwindet ihm seine, so sinnlich lebendig ihn umgebende Aussenwelt zum grössten Theil, und würden ihm überdiess die dem Gesichtssinn zugeordneten centralen Theile des Gehirns genommen, so würde es unzweifelhaft auch mit der Lebendigkeit der entsprechenden Phantasiethätigkeit vorbei sein (vgl. o. § 25). Würde er dazu noch des Gehörsinnes, auch des Tastsinnes beraubt, so würde von seinem wachen, lebendigen „Bewusstsein,“ soweit es die Welt ausserhalb seines Körpers betrifft und einschliesst, nur noch wenig übrig bleiben. Durch den Tod aber werden ihm alle Sinne genommen! — Aber die Substanz der Seele verschwindet deshalb doch nicht! Wie im Schlaf die Thätigkeit der Sinne mehr oder weniger aufgehoben ist, die Seele und ihr „Vermögen“ zu empfinden aber fortbesteht, so ist die gänzliche Aufhebung der Sinnesthätigkeit durch den Tod nicht die geringste Veranlassung, an den Schlüssen, die uns (o. § 11 ff.) auf die Substantialität und Beharrlichkeit der Seele führten, irre zu werden. Denn wenn das „Bewusstsein“ mit dem Tode auch vollständig verschwinden sollte, so verschwände damit doch nicht auch das „Vermögen, sich seiner bewusst zu sein!“ Überdiess aber ist von diesem „Bewusstsein“ sehr wohl zu unterscheiden unser überzeitliches Ich (s. o. § 15 ff.), dessen Überzeitlichkeit (nach dem soeben von der Beharrlichkeit der Seele Gesagten) in Zweifel zu ziehen, hier kein Grund vorliegt[8]).

§ 33. Das sich selbst überlassene überzeitliche Ich.

Ist unsere Aufmerksamkeit auf einen uns besonders interessirenden Gegenstand gerichtet, so bemerken wir Vieles nicht, was trotzdem im Empfinden und Sein der Seele unzweifelhaft vorhanden ist[1]). Und so wird es der Seele, wenn mit dem Tode die ununterbrochenen und

---

[8]) In dem Einen überzeitlichen Ich selbst kann keine Zeit, keine Veränderung, kein Auf-und-ab von Intensitätsunterschieden enthalten sein: wohl aber können die einzelnen, im Laufe der Zeit auftretenden Ich-Akte im Zusammenhange mit dem veränderlichen Fühlen und Wollen, Empfinden und Denken der Seele sehr verschiedene Grade haben, indem das Selbstgefühl und der Stolz des Subjekts bald gedemüthigt, bald gesteigert wird.

nachdrucksvollen und zum Theil recht massiven Einwirkungen des Organismus[2]) aufhören, allmählich auch möglich werden, im eigenen Innern zu erkennen, was ihr im menschlichen Dasein verborgen war. — Sie hat vor Allem, da ihr überzeitliches Ich als solches, seinem Wesen nach, durch ihre Trennung vom Organismus gar nicht berührt wird (s. o. § 32), in demjenigen Wissen, das diesem Ich als einer Identität von Wissen und Wollen und substanziellem Sein wesentlich ist, einen Gehalt[3]), der nach ihrer Befreiung vom Drucke des Organismus[2]) und von der Zerstreuung in der Welt der Dinge immer entschiedener zur Geltung wird kommen können[4]). Es müssen ferner von ihrem menschlichen Dasein her Nachwirkungen in ihrem Zustande d. i. in ihrem Fühlen und Sehnen (s. o. § 16. 18) vorhanden sein, die sie nun, nachdem der betäubende Einfluss der Sinne verschwunden ist, klarer wird auffassen können, als vorher. Auch wird die Seelensubstanz, von und in der Einen absoluten Substanz unmittelbar[5]) auf die anderen endlichen Substanzen bezogen (s. o. § 10, C), nicht ganz ausser aller Wechselwirkung mit letzteren stehen können (wenn diese unmittelbare Wechselwirkung auch, da sie des Nervensystems, dieses kunstvollen, die einzelnen Impulse sammelnden, erhaltenden und verstärkenden Apparates entbehrt, von ganz und gar anderer Art und Gesetzmässigkeit wird sein müssen, als beim Menschen das Commercium corporis et animae). Eine Wechselwirkung, die einerseits der Hoffnung auf Wiedervereinigung mit liebgewonnenen Seelen Raum lässt, und die andererseits dem Sein und Fühlen der Seele Abwechselung und ihrer Denkthätigkeit ein neues, wenn auch weniger massives und aufdringliches Material bieten wird, als die menschlichen Empfindungen sind. — Und so dürfte es denn der Seele, trotz ihrer Trennung vom Körper nicht fehlen an einem neuen Leben, an einem Leben, das, frei von den

---

[1]) Man denke z. B. an die zahlreichen entoptischen Erscheinungen (s. Helmholtz, Physiol. Optik, 2. Aufl. S. 184 ff. 566 ff.). Vgl. auch o. § 13, 90. u. 94. Anm.

[2]) Auch wäre wohl nicht undenkbar, dass das Gehirn, wie es sonst erregend, so durch seinen Zustand (z. B. im Schlaf, im Rausch) auch betäubend auf die mit ihm nun einmal verbundene Seele wirkt, auf die Seele, die, sich selbst überlassen, nicht in den Zustand der Betäubung (des Schlafs etc.) gefallen sein würde.

[3]) S. o. § 31, d. Text vor u. nach d. 9. u. 10. Anm.

[4]) Nicht im überzeitlichen Ich selbst, denn das ist unveränderlich, wohl aber in seinem veränderlichen Zustande[3]).

[5]) D. i. ohne Vermittlung eines Nervensystems.

schroffen Gegensätzen und unruhevollen Kämpfen und Schwankungen des menschlichen Daseins, in sanfterer Bewegung dahinfliesst und im Erkennen und Wollen dem wahren Wesen und Gehalt des überzeitlichen Ich[5]) angemessener ist.

Aber wenn dem wirklich so wäre, so müsste ja das überzeitliche Ich schon in seinem vormenschlichen Dasein mit anderen endlichen Substanzen in Wechselwirkung gestanden und eine gewisse Denkthätigkeit entwickelt haben, woran es sich dann als Mensch zu erinnern vermöchte, was thatsächlich aber nicht der Fall ist!

Indess, die Seele kann vor ihrer menschlichen Entwicklung sehr wohl eine gewisse Verstandesthätigkeit entfaltet haben, ohne dass es dem Menschen deshalb möglich sein müsste, noch Etwas davon zu wissen. Der unbewussten Denkprocesse, die der Physiolog wie der Psycholog so oft voraussetzen muss, um die Thatsachen des Seelenlebens[6]) zu verstehen, vermögen wir uns, beim besten Willen, fast nie bewusst zu werden, und dennoch müssen sie existiren[7]). Und so könnten wohl auch im vormenschlichen Seelenleben Gedanken vorhanden gewesen sein, Gedanken, die sich mit der Unterscheidung und Vergleichung von Gefühlszuständen beschäftigt und so die abstractesten Kategorien zur Anwendung gebracht hätten. Aber dieser abstracte Gedankeninhalt würde, so sehr er auch in das Denken des Kindes und nicht weniger des entwickelten Bewusstseins übergegangen ist[8]), doch keine besonderen, grade und nur dem vormenschlichen Dasein charakteristischen Momente und Erlebnisse betroffen haben, keine Erlebnisse, die sich im Gedächtniss über die Zeit der ersten Kindheit[9]) hinweg bis in dasjenige Entwicklungsstadium hätten erhalten können, wo das Bewusstsein vor Allem in der Aussenwelt lebt[10]). Denn zur Erinnerung gehört, dass aus der Gegenwart eine

---

[6]) Z. B. die Sinnestäuschungen; man denke auch an krankhafte Erscheinungen des Traumlebens, an Nachtwandler etc.

[7]) Denn sie stehen im Zusammenhange mit dem bewussten Denken: letzteres ist von ersteren, aber auch erstere sind von letzterem abhängig; sobald ich z. B. im bewussten Denken erkenne, dass ein bei schwacher Beleuchtung als sehr weit entfernt und sehr gross erscheinender Gegenstand (etwa ein Baum) in Wahrheit sehr nahe ist, erscheint er sofort als kleiner (in derjenigen Grösse, die dem Abstande und dem Netzhautbilde angemessen ist).

[8]) Denn wie der concreteren, so bedienen wir uns fortwährend auch der abstractesten Kategorien.

[9]) Hier, im Anfange der logischen Entwicklung, möchten sie ja Interesse gehabt und erinnerlich gewesen sein.

[10]) Sind doch selbst die mit der Geburt im Empfinden plötzlich eintreten-

Ideenassociation in die Vergangenheit zurückführe: wie sollte aber in der Äusserlichkeit dieser uns umgebenden Körperwelt ein Anknüpfungspunkt, eine Veranlassung sich finden, die uns in die isolirte (von keiner angeschauten Aussenwelt umschlossene) Innerlichkeit des vormenschlichen Gefühlslebens zurückzuversetzen im Stände wäre? Haben doch auch im menschlichen Dasein die inneren Erlebnisse erst dadurch ihren festen Halt im Gedächtniss und chronologisch ihren sicheren Ort in der Erinnerung, dass sie der Mensch mit dem Ganzen seines Lebens, seines in die Veränderungen seiner Umgebung, seiner Aussenwelt verflochtenen Lebens, in Verbindung weiss[11]).

Überdiess aber werden wir annehmen dürfen, dass die Wechselwirkung der Seele mit anderen endlichen Substanzen, so lange sie der concentrirenden und verstärkenden Wirkung des Nervensystems entbehrt, von sehr geringer Intensität und von sehr gleichmässiger, nur langsam sich ändernder Beschaffenheit sei. Dann werden, wie es sogar in unserem Gemeingefühl, bei normalem Zustande des Menschen, (im Ganzen genommen) noch immer der Fall ist, die gleichzeitigen Einwirkungen auf die Seele sämmtlich zu Einem resultirenden Gefühlszustande zusammenfliessen, der sich im Laufe der Zeit, bei der relativen Gleichförmigkeit und Beständigkeit der äusseren Einwirkungen, nur sehr allmählich und unmerklich ändert und so der Seele keine Veranlassung zur Entfaltung ihrer Kategorienthätigkeit giebt. — Erst wenn ihre Gefühlszustände, zufolge ihrer Verbindung mit einem Organismus, in grösserer Intensität, vor Allem in lebhaft wechselnder Verschiedenartigkeit auftreten, wenn also in ihr Sein und Fühlen eine gewisse Unruhe und schnell veränderliche Erregung kommt, wird sie diese Zustände, sowie die aus ihnen hervorgehenden Empfindungen[12]) zum Objekt des Denkens machen können (vgl. o. § 13, C,

---

den Vorgänge und Veränderungen vergessen (indem intensive Lichtempfindungen etc. etwas Alltägliches geworden sind).

[11]) So weiss man etwa von beachtenswerthen Gedanken, wann und wo sie Einem zuerst kamen.

[12]) Eine materielle Substanz lässt aus ihrem prokinetischen Zustande nur dann Geschwindigkeit hervorgehen, wenn in ihm kein Gleichgewicht ist: der Geschwindigkeit entspricht bei Seelen die Empfindung (vgl. o. § 25, d. Text vor u. nach d. 7. Anm.): auch die Empfindung dürfte erst auftreten, wenn im Gefühl (als dem Präsensitiven) obiger Mangel an Beständigkeit und Gleichförmigkeit vorhanden ist.

1 u. 3). — Nach ihrer Trennung vom Organismus dagegen besitzt die Seele aus ihrem menschlichen Dasein einen grossen Vorrath von Vorstellungen, sowie eingeübte Thätigkeitsformen und festgewordene Bahnen in ihrem Gefühls- und Triebleben[13]), und durch das Alles dürfte es ihr dann möglich sein, die aus der unmittelbaren Wechselwirkung mit anderen endlichen Substanzen hervorgehenden leiseren Schwingungen ihres Fühlens und Sehnens aus einander zu halten, zum Gegenstande des Denkens zu machen.

Und so hätte denn die Verbindung mit dem menschlichen Organismus für das Ganze des Seelenlebens ihren guten Zweck gehabt. Durch das Empfinden und Denken hat die Seele die Vorstellung der Aussenwelt gewonnen, die Welt der Dinge, von der der Mensch nur ein verschwindender Theil ist, erkannt, und im Zusammenhange mit und im Gegensatze zu dieser Welt hat sie sich zur Selbsterkenntniss und zur Gotteserkenntniss erhoben: sie hat sich denkend zum selbstbewusst und frei thätigen Wesen entwickelt[14]) und ist sich ihrer Aufgabe, mehr und mehr wahrhaft Gottes Ebenbild zu werden, bewusst geworden. Ist ihr da nun in ihrem nachmenschlichen Dasein, zu ihrer sittlichen Vervollkommnung, zur Vertiefung ihrer Gottes- und ihrer Selbsterkenntniss[15]), zur Erneuerung der innigen Gemeinschaft mit Seelen, an die das menschliche Leben in Liebe und Verehrung sie fesselte, ist ihr hierzu ein neuer Organismus beschieden?

§ 34. Die Unsterblichkeit der Seele und das Sittengesetz.

Ein Körper von der Art des menschlichen dürfte der Seele, so gute Dienste ihr dieser in ihrer menschlichen Existenz auch geleistet hat, zur Fortsetzung ihrer intellektuellen und sittlichen Entwicklung

[13]) Vgl. o. § 13, d. Text zwischen d. 94. u. 95. Anm. und § 25. In dem kurzen Abschnitte ihres Daseins, der unserer Erfahrung vorliegt, zeigt sich die Seele als ein sich entwickelndes, von tieferen Stufen des Kategoriensystems zu höheren rastlos fortschreitendes Wesen: in diesem Wesen kann keine Entwicklungsstufe, die es erreicht hat, verloren sein, sie muss vielmehr in seiner Zukunft zur Geltung kommen.

[14]) Vgl. o. § 26 ff. Während das bewusste Denken in freier Thätigkeit sich vollzieht, ist dem unbewussten (obwohl es ebenfalls dem Irrthum unterworfen ist) eine gewisse Unfreiheit und Naturnothwendigkeit charakteristisch: vgl. o. 7. Anm.

[15]) In ihrer menschlichen Entwicklung ist die höchste Stufe, die Welt des Selbstbewusstseins (der vierte Abschnitt der Kategorienlehre) sehr arm an erkennbaren Stammbegriffen, ihr Inhalt aber ist der wichtigste: wir müssen eine reichere Erkenntniss dieser Welt vom Jenseits erwarten.

im Jenseits wenig nützen. Wohl aber liesse sich denken, dass die Seele, wie sie sich auf tieferer Stufe den menschlichen Organismus allmählich erst ausgebildet hat[1]), so auch, nach ihrer (während der Verbindung mit diesem Organismus) erlangten Vervollkommnung, fähig sei, ein für ihre fortzusetzende geistige Vertiefung geeigneteres Werkzeug sich zu gestalten. Es liesse sich denken, dass es zu ihrem Wesen gehöre, in der Entfaltung ihrer Kraft und Thätigkeit von Stufe zu Stufe fortzuschreiten zu immer höherer Vollkommenheit, wie sich selbst und anderen Seelen, so auch den materiellen Substanzen gegenüber.

Es ist schon ein gewisses ästhetisches Bedürfniss, das Weltgeschehen als fortgesetzte Vergeistigung und Idealisirung der Natur anzusehen, damit, wie in Gott als ihrem Urgrunde die materiellen und die Seelensubstanzen auf einander zu Einem Ganzen bezogen sein müssen, so auch in der zeitlichen Entwicklung das Weltganze mehr und mehr als Einheit von Geist und Materie, als vollendetes Kunstwerk erscheine. In diesem Kunstwerk würde das Einzelne der Idee des Ganzen sich einordnen, es würde die einzelne Seele innerhalb des Bereichs ihrer Kraft die materielle Welt mit ihrem Wesen und Wirken durchdringen und somit völlig in den Dienst des Geistes stellen, und diese ihre Wirkungssphäre, durch und durch vergeistigt von ihrer Gegenwart, könnte wohl ihr verklärter Leib genannt werden[2]). Sie würde so, in ihrem Denken und Fühlen und Wollen Eins geworden mit Gott und dadurch zur höchsten Wahrheit und zum höchsten Guten gekommen, ihrerseits dazu beitragen, dass in der verklärten Natur die Ideale des Wahren und Guten in die Erscheinung träten und so Eins wären mit der höchsten Schönheit. Und in dieser durchgeistigten Welt würden auch die Beziehungen und

---

[1]) S. o. § 13, d. Text nach d. 140. u. 141. Anm. — Mit blosser Reflexthätigkeit des Organismus ist Nichts erklärt. Denn damit sensible in motorische Processe verwandelt werden, müssen nothwendig bestimmte Organisationen zu Grunde liegen, die diese Verwandlung zur Folge haben: woher aber diese Organisationen? Vgl. Wundt, Physiol. Psychol. 2. Aufl. II, S. 335 ff. — Eine „Vererbung“ von Vorstellungen wäre einfach sinnlos (s. o. § 13, B.). Der letzte Grund für die Umsetzung einer sensiblen in eine motorische Erregung ist der Umstand, dass in dem der sensiblen Erregung folgenden Gefühlszustande bereits ein Anerkennen oder Zurückweisen dieses Zustandes, ein Trieb enthalten ist, der eine Reaction von der Seele auf den Organismus, einen motorischen Process zur Folge hat (vgl. o. § 16. 18. 25.).

[2]) Vgl. o. § 25, d. Text zwischen d. 6. u. 11. Anm.

Bande, die die Seelen mit einander verknüpfen, ganz durchdrungen und gestärkt von der Liebe zum Idealen, ihre höchste Kraft und Vollkommenheit besitzen.

Das Sittengesetz aber fordert, nach seinem Zusammenhange mit dem Gottesbegriffe, gradezu einen Zustand des Weltganzen, in dem Naturgesetz und Sittengesetz in ihrem Wirken Eins wären[3]). Denn ist das Princip des Sittengesetzes jener zum Wesen der Seele gehörige Zug nach Gott, der als Abhängigkeit von Gott auch das oberste Gesetz der Natur ist[4]), sind also Naturgesetz und Sittengesetz in ihrem letzten Grunde Eins, so kann Gottes Wille doch nicht sein, dass die Hingebung an ihn ihre Grenze habe am Wesen der materiellen Welt, dass die Materie die Einheit seiner Schöpfung unmöglich mache. Wenn das Princip des Sittengesetzes z. B. verlangt, dass Gerechtigkeit walte im Denken und Wollen des Einzelnen, dass der Einzelne sein Selbst erweitere und seinen Nächsten liebe, wie sich selbst, so kann Gott doch nicht wollen, dass diese Einheit der Seelen für den hartnäckigen Eigensinn der Materie und ihrer Gesetze niemals existiren

---

[3]) Vgl. Kant, WW. V, S. 119 ff.: „Da ich . . nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellektuellen Bestimmungsgrund meiner Causalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelst eines intelligiblen Urhebers der Natur) und zwar nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit, als Wirkung in der Sinnenwelt habe" etc. (S. 121, o.). S. 47, o.: Es „versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde" etc. [Nun soll aber das Sittengesetz Wirklichkeit werden, also auch diese „Natur" mit dem „höchsten Gut"; „es ist a priori (moralisch) nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen", S. 119]. — Dass Kant's Lehre vom höchsten Gut keine Inconsequenz ist, kein Wiederherein-lassen der Glückseligkeit durch eine Hinterthür, dazu vgl. besonders V, S. 116, u. („im Urtheile einer unparteiischen Vernunft . . . . . Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht theilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, wenn wir uns auch nur ein solches zum Versuche denken, gar nicht zusammen bestehen"). 129, 6 ff. („seiner Gerechtigkeit in dem Antheil, den er Jedem am höchsten Gute bestimmt, gemäss"). 130, o. („ohne Nachsicht oder Erlassung, welche sich mit der Gerechtigkeit nicht zusammenreimt"). 130, m. („Das moralische Gesetz" muss zur Möglichkeit der der „Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit . . . . aus blosser unparteiischer Vernunft . . auf die Voraussetzung des Daseins Gottes führen").

[4]) S. o. § 28 und § 31, d. Text zwischen d. 20. u. 21. Anm.

werde, dass die Gerechtigkeit, die er vom Menschen fordert, im Ganzen seiner Schöpfung Nichts gelte! Wie sollte die Liebe zu Gott immer tiefere Wurzel im menschlichen Herzen schlagen können, wenn dieser Liebe keine Gegenliebe entspräche, wenn der Mensch nicht einmal Gerechtigkeit bei seinem Gott fände? Nichts erregt das Gemüth des Sterblichen so im tiefsten Grunde, als wenn er sehen muss, dass verzweifeltes Ringen um den höchsten sittlichen Preis, wie zum Hohn, mit Bösem aller Art belohnt wird: dass ein solcher Lohn das letzte Wort sei, das ein gerechter und zugleich allwissender und allmächtiger Richter über den Ringenden gesprochen, wäre schlechthin sinnlos; ein solcher Lohn wäre, ohne die Hoffnung auf ein Jenseits, absolut unverträglich mit der Hingebung an Gott, könnte nur Abscheu statt Liebe wecken. Das Sittengesetz in uns fordert vielmehr, dass Gerechtigkeit, wie unter Menschen, so auch im Weltganzen herrsche, dass in und von Gott, dem Urheber der Welt wie dieses Gesetzes, seit Ewigkeit ein Weltzustand entworfen und gewollt sei, in dem Naturgesetz und Sittengesetz und Geistesleben in harmonischer Einheit zusammenwirken, zusammenwirken zu um so grösserer „Herrlichkeit Gottes“. Und in diesem Weltzustande müssen auch die Seelensubstanzen, als die eigentlichen Träger des Sittengesetzes, an der Durchgeistigung des Weltganzen thätig wie leidend und empfangend betheiligt sein, d. i. sie müssen in Wechselwirkung stehen, wie unter einander, so auch mit den materiellen Substanzen, jede innerhalb ihrer Wirkungssphäre[2]).

Diese Hoffnung auf ein zukünftiges, besseres und gerechteres Dasein dürfte der beste Damm sein nicht nur gegen den Pessimismus, sondern auch gegen die sittliche Verwilderung unserer Zeit. Denn wenn an obigen Lehren auch nur etwas Wahres ist, wenn auch blos wahr wäre, dass die unvergängliche Seelensubstanz nach dem Tode wenigstens in einem gewissen Gefühlszustande[5]) sich befinden muss, so ist das für den Schlechten (der gar nichts Anderes sein will, als schlecht)[6]) schon Grund genug, diesem ihm bevorstehenden Zustande mit einigem Grauen entgegenzusehen. Denn

---

[5]) Weniger als dies wäre ganz unmöglich, da das überzeitliche Ich nie ohne alles Wissen sein kann: s. o. § 16.

[6]) Wir sind allzumal Sünder: und je besser ein Mensch ist, um so schmerzlicher fühlt er, wie unwürdig er sich durch seine Sündhaftigkeit der Liebe Gottes macht. Aber es ist doch ein Unterschied, ob ein Mensch sich wenigstens sehnt, besser zu werden, und auf die Gnade Gottes hofft, oder ob er sich, wie man es häufig erleben kann, seiner Schlechtigkeit und Liederlichkeit rühmt.

was bestimmt den Selbstsüchtigen, der keine Ideale, nur seine Begierde kennt, im irdischen Dasein denn sonst, als sein grob sinnliches Gefühlsleben? Nach der Trennung der Seele vom Körper aber ist es mit dem blos Animalischen zu Ende, da kommt das wahre Wesen der Seele zur Geltung, wenn es auch nur im Gefühl wäre: und was für Annehmlichkeiten mögen sich aus diesem wahren Wesen seinem bis dahin thierischen Zustande gegenüber wohl ergeben? Ein böses Gewissen pflegt nichts Angenehmes zu sein, es lässt dem Menschen am wenigsten Ruhe, wo er sie am meisten sucht: nach dem Tode aber, wo es keine Zerstreuungen für die Seele, keine Betäubung des Gewissens giebt, wo sie ganz sich selbst und den Nachwirkungen ihres menschlichen Daseins, ganz ihrem Gefühlsleben überlassen ist, dürfte ein böses Gewissen, jener innere Widerspruch zwischen dem wahren Wesen der Seele und ihrem wirklichen Zustande, noch weit unseliger sein.

Andererseits aber kann Denen, die in dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele etwa ein Mittel sehen, die Gläubigen um so sicherer ungerecht, oder gar unmenschlich behandeln zu können, die Philosophie des Selbstbewusstseins keinen Dienst leisten. Der Glaube an ein besseres Jenseits ist dem Unglücklichen und mühselig Beladenen ein Trost: aber deshalb darf dieser Glaube doch nicht die Veranlassung sein, im Diesseits kraft- und selbstlos alles Ungemach über sich ergehen zu lassen! Es ist sittlich verwerflich, Andere zu knechten und zu misshandeln: aber sich knechten und misshandeln zu lassen, wäre nicht weniger verwerflich und verächtlich. Du sollst das Ebenbild Gottes, die selbstbewusst freie Persönlichkeit des Menschen weder in Anderen missachten, noch in Dir selbst verleugnen! Du sollst hinsichtlich Deiner wie Anderer stets eingedenk bleiben, dass die menschliche Seele Gottes ist!

Einige Urtheile der Presse

über

Robolsky, Der Deutsche Reichstag.

Hamburgischer Correspondent Nr. 763. Ein wichtiges Stück deutscher Geschichte entrollt sich dem Leser des vorliegenden verdienstlichen Buches. Wer eine Geschichte des deutschen Reichstages zu schreiben unternimmt, muss mitten im parlamentarischen Leben thätig gewesen sein oder wenigstens demselben unmittelbar nahe gestanden haben. Das letztere trifft bei Robolsky zu. Dieser, der lange Jahre Reichstagscorrespondent der „Weserzeitung" war und als solcher dem Parlamente nicht bloss von der Journalistentribüne, sondern auch am Buffet, auf Festlichkeiten, ja bis nach Versailles zur Begrüssung der Kaiserdeputation gefolgt ist, giebt in seinem Buche die Niederschläge persönlicher Erinnerungen und Eindrücke. Es trägt daher im Unterschiede von grösseren Werken, die etwa eine gründliche Geschichte des Reichsparteiwesens oder eine Darstellung der gesammten Reichsgesetzgebung und ihrer Entstehung zum Gegenstande hätten, einen wesentlich subjektiven Charakter bei möglichst beschränktem Umfange. Ohne Zweifel hat diese persönliche Färbung eines so lebensvollen Organismus, wie dies das Parlament ist, grosse Vorzüge. Wir brauchen zum Beweise nur auf das S. 85 reproducirte allerliebste Bild vom 17. Juni 1868 hinzuweisen, dass uns von dem, was man inneres Leben einer derartigen Körperschaft nennt, mehr veranschaulicht, als bogenlange Erörterungen. Auch fühlt man aus allem heraus, dass dem Verfasser sein Gegenstand ans Herz gewachsen ist. Er spricht es selbst aus, dass er weniger eine trockene Registrirung von Ereignissen, Namen und Daten geben will, als der heutigen jüngeren Generation die der Gegenwart ferner liegende Zeit vorführen und im Gedächtniss derer, die sie selbst durchgemacht, auffrischen, jene Zeit, in der der unvergessliche Völk ausrufen konnte: „Es ist Frühling geworden, lassen wir das Schneeballwerfen." Man spürt überall den Pulsschlag individuellen Empfindens, und man wird auch selbst trotz der Fülle des Datenmaterials warm beim Lesen der Schilderung jener gewaltigen Zeit, wo die Fundamente gelegt wurden, auf denen das jetzige Gebäude ruht, wo unter dem Eindrucke von Riesenschlachten die Entscheidungen von weltgeschichtlicher Bedeutung fielen.

Wir schliessen mit dem Gesammturtheil, dass Robolskys Darstellung wohl geeignet ist zur Orientirung und namentlich zur Auffrischung der grossen Ereignisse des deutschen Vaterlandes, mit denen die Verhandlungen des Reichstages so eng verknüpft sind. Dankenswerth sind als Beilagen die Darstellung der deutschen Reichsverfassung nach dem ursprünglichen Entwurfe, den die Bundesregierungen im Februar 1867 dem Norddeutschen Reichstage vorlegten, der Abdruck wichtiger kaiserlicher Erlasse, endlich ein Personen- und Sachregister.

Münchener Neueste Nachrichten No. 431. Der langjärige Parlamentsberichterstatter der „Weser Zeitung" und Verfasser zahlreicher Werke zur inneren Geschichte Deutschlands hat hier nach persönlichen Erinnerungen ein ungemein brauchbares, für die parlamentarische Geschichte der letzten Jahre unentbehrliches Werk geliefert. Nicht nur die äussere Geschichte des Reichstags, der verschiedenen Wahlen, der Verhandlungen und der wichtigsten Reden giebt Herr Dr. Robolsky, sondern auch eine fortlaufende Geschichte der Parteien, wie sie sich an und mit den Wandlungen der Zeit entwickelt und gewandelt haben. Auch Pressstimmen von grösserer Wichtigkeit sind in die Erzählung verwoben. Für die Zuverlässigkeit der Darstellung legt kein geringerer als Fürst Bismarck selbst Zeugniss ab.

General-Anzeiger für Leipzig und Umgegend No. 166. Der Verfasser des vorliegenden Werkes war lange Jahre Reichstagskorrespondent der „Weser-Zeitung" und trägt daher das Buch, im Gegensatze zu anderen Werken, welche sich mit dem gleichen Thema beschäftigen, zum Theil eine persönliche Färbung, da der Verfasser viel aus seinen eigenen Erinnerungen und Eindrücken geschöpft hat, die er nicht blos auf der Journalistentribüne, sondern auch am Buffet des Reichstages, auf Festlichkeiten und Ausflügen empfangen hat. Der Verfasser hat hauptsächlich beabsichtigt, der jüngeren Generation die Zeit vorzuführen, in der eine nationale Mehrheit die innere Begründung des Norddeutschen Bundes und dann des Deutschen Reiches schaffenseifrig betrieb. Aber auch Diejenigen, die diese Zeit selbst durchgemacht, werden gern bei der Lektüre des Werkes verweilen, welches anschaulich ihnen die Jugendzeit des Reichstages in Erinnerung bringt. Für den Politiker, wie für Jeden, der sich für die Geschichte unseres Vaterlandes interessirt, wird „Der deutsche Reichstag" eine willkommene Gabe sein.